# الإسلام السياسي

# أو هل يمكن فهم ظاهرة تدخل الإسلام في السياسة ؟

**■ برهان غليون**

## 1- أصل الحركة الإسلامية

بعد الفكرة الوطنية التي سيطرت على المجتمعات العربية في ما بين الحربين، ثم الفكرة القومية العربية التي انتعشت في الستينات، أصبحت الفكرة الإسلامية، مع العقائدية المستمدة منها، المحور الرئيسي لبلورة القوى الاجتماعية -السياسية المعارضة في هذه المجتمعات اليوم.

وقد أثار تنامي الحركات الإسلامية ولا يزال يثير لدى الباحثين تساؤلات عميقة ومتعددة تتعلق بماهية هذه الحركات ومقوماتها الحقيقة، ومصدر نموها، ومضمونه السياسي والاجتماعي والفكري، وطابعه الظرفي أو الدائم، وأهدافها القريبة والبعيدة، واستراتيجياتها ووسائل عملها ونشاطها، ثم مستقبلها وأثرها على تطور النظم الاجتماعية والأخلاقية والسياسية والاقتصادية العربية.

ومن المؤكد أن نمو النشاط الديني والروحي ليس هو الذي يشكل مصدر التساؤل لدى العديد من الباحثين، بالرغم من أن هذا النمو من الأمور الملاحظة، سواءاً تعلق الأمر بتوسع دائرة الفئات الاجتماعية التي تمارس الشعائر والطقوس الإسلامية، أو بتزايد التمسك بهذه الشعائر والطقوس وتطبيقها بحذافيرها، أو المبالغة في هذا التطبيق. كما أن هذا المصدر ليس تفاعل الديني والسياسي أيضا. إذ ليست الممارسة السياسية ذات المنطلقات

الدينية من الأمور الجديدة على المجتمعات العربية والإسلامية، بما في ذلك المجتمعات الحديثة. فجماعات الأخوان المسلمين في أقطار المشرق المدينية، وجماعات التبليغ والعمل الاجتماعي التي تابعت في الجزائر أعمال جمعية العلماء، وفي المغرب الأقصى المدرسة السلفية الوطنية؛ لم تكف عن النشاط منذ العقود الأولى من هذا القرن في المغرب والمشرق معا. بل إن الآثار النفسية للصدام بين الحركة الإسلامية المشرقية والحركة القومية العربية في الخمسينات والستينات لا تزال فاعلة حتى اليوم في الوعي العربي.

إن مصدر التساؤل، والاستغراب الدافع إليه، على ما يبدو، هو الحجم الذي بدأت تأخذه الحركات الإسلامية عقيدة وتنظيما وانتشارا اجتماعيا في الساحة السياسية ومن الطبيعي أن تكون هذه المكانة على حساب العقائد و التنظيمات السياسية والقواعد الاجتماعية التقليدية التي أصبحنا نطلق عليها اليوم، مع الكثير من التساهل والتقريبية، اسم الحركات العلمانية، لنميزها عن الحركات الإسلامية الجديدة، وهي الحركات القومية والوطنية بالدرجة الأولى. أما الحركات الماركسية والشيوعية، فلم يكن لها بالأصل رصيد شعبي كبير.

وسواء أكان ذلك عن وعي أو دون وعي، يشكل البحث عن تفسير هذه الظاهرة، أعني التوسع المتزايد للحركة التي تدمج بين الدين والسياسة، وهذه هي السمة المكونة لها، الحافز الرئيسي والهدف الأول لجميع التحليلات والكتابات التي تظهر اليوم في الفكر العربي والعالمي بهذا الخصوص، وفي ميدان مستقبل التحول السياسي للعالم العربي. إن هذا النمو الواسع إن لم نقل الساحق في نوع من النشاط الذي يختلط فيه الديني بالسياسي، يظهر للمسؤولين السياسين والمفكرين وقسم كبير من النخبة العربية وكأنه ظاهرة شاذة، وغير طبيعية. ومن هنا أيضا الصعوبة التي يجدها المحللون في تحليل هذه الظاهرة، وندرة الكتابات العلمية فيها. فهي تبدو معاكسة تماما للتوقعات، ومخالفة لكل ما تفيده مقولات ومناهج العلوم الاجتماعية. فتقاليد العلم الاجتماعي الحديث تقضي بأن المجتمعات كافة تسير في اتجاه التحديث واستيعاب القيم العقلية والمدنية العصرية، وأن من نتائج هذا الاستيعاب تراجع الدين والممارسة الدينية، ليس فيما يتعلق بالشؤون السياسية فحسب، وهذا من المسلمات الأولى للفكر الاجتماعي السياسي الحديث، ولكن حتى في ميدان الممارسة اليومية والشعائرية. كيف أمكن إذن للتاريخ أن "يخون نفسه"، وأن ينتج ما لم يكن بالحسبان، وكيف يمكن تفسير هذا "الشذوذ التاريخي"، أو على الأقل استجلاء أسباب هذه المفارقة ؟

ليس موضوع البحث العلمي معرفة هل من الطبيعي أو من السليم أن يكون هناك ارتباط بين السياسة والدين، ولكن معرفة الأصل في هذاالارتباط والسبب الموضوعي الذي

دعا إليه. أعني إجلاء معقولية الواقع التاريخي والكشف عما يقدمه لنا من تركيبات جديدة. ولكن من الصعب فهم هذه التركيبات، بل رؤيتها، والتعرف على أصالتها، دون الانسلاخ المعرفي والنسبي عن المقولات والصيغ التي تعودنا عليها، والتي أصبح نموذجها يمثل بالنسبة إلينا مسبقات جاهزة. فلو نظرنا قليلا إلى الماضي وإلى التاريخ العربي والإسلامي لوجدنا أن ما نعتبره اليوم ظاهرة شاذة لم تكن من المعالم والمظاهر الأساسية في هذا التاريخ فقط، وفي كل حقبة، ولكنها كانت السمة العامة لحياتنا الاجتماعية، ومصدر العديد من التحولات والتجديدات التي عرفتها مجتمعاتنا التقليدية. وإذا كان من الصعب اليوم على الكثيرين منا فهم تدخل الدين في الحياة السياسية، فليس ذلك بسبب حيازتنا على مفهوم أصفى للدين، أو للسياسة، ولكن لأننا استبطنًا عقائدية اجتماعية حديثة تفترض مسبقا أن صلاح السياسة يفترض استبعاد الدين منها، ولا يستقيم إلا بفصل الدين عن الدولة. وفي هذه الحالة أصبح يبدو لنا كل ما كان حالة طبيعية في الماضي، حالة مرضية في الحاضر. وفي الوقت نفسه أصبح ظهور السياسة في أشكال ومظاهر دينية هو التعبير البسيط والصريح عن التراجع والتخلف والارتكاس للماضي، كما هو التعبير عن رجعية هذه الحركات وتخلف قيمها وتفكيرها.

كما لا يفيدنا في معالجة هذا الاختلاف الذي يمزقنا أن نعود إلى الإسلام لنبرهن، حسب اعتقاداتنا السياسية الراهنة، على أن الإسلام يفصل أو لا يفصل بين الدين والدولة. فلن يقضي على الارتباط بينهما البرهان على انفصالهما في النص، ولن يربط بينهما البرهان على عدم انفصالهما. ذلك أن هذه الحجج العقلية لن تستطيع أن تلغي الأسباب الموضوعية التي دعت إلى سيادة هذا الموقف أو ذاك، في هذا الوقت أو ذاك. فالحال أنه حتى لو كان الإسلام في مصادره الأصلية لا يدعو صراحة للربط بين الدين والدولة أو السياسة، فإن ذلك لا يعني استحالة ربط المسلمين بينهما أو تحريمه. وبالمقابل لايعني وجود ما يوحي بضرورةالربط بينهما في المصادر الأصلية أن المسلمين كمجتمعات تاريخية لا تستطيع أن تخرج من أسر التفسيرات التقليدية والقراءات التاريخية وتستخدم عقلها لتجعل من الإسلام ملهما لكل العصور وليس لعصر واحد. فعدم تحريم العبودية صراحة في الإسلام لا يعني الدعوة إليها، واتخاذ المسلمين تاريخيا للعبيد والجواري لم يكن تنفيذا لأمر ديني.

إن وجود الحركات الد ينية الإسلامية نفسها لا يمكن أن يفهم اليوم، ولا يكون له معنى، إذا لم ننجح في تحديد الدوافع التي حملت على الربط من جديد، في المجتمع العربي الإسلامي، بين الدين والسياسة، بعد قطيعة جزئية أو شبه قطيعة حصلت خلال بعض العقود. ولو أنكر على هذه الحركات تدخلها في السياسة لما بقي لوجودها مبرر ولا مكان. فهي ليست طرقا صوفية، ولم تتطور وتجذب أنظار الجمهور وتتحول بالتالي إلى تجمعات كبرى

وقوى اجتماعية تاريخية وفاعلة إلا لأنها تتكلم بالسياسة وترد على مطالب من طبيعة سياسية. لا يعني ذلك أن رد الإسلاميين هذا هو الاستجابة التي تتفق بالضرورة مع أصول الدين كما جاء به الرسول ص، أو مع السياسة كما نفهمها اليوم، بعد الثورة السياسية. ولكنه يقصد إلى توسيع دائرة النظر في هذه المسألة حتى يستطيع أن يستوعب مشاكل تكوين هذه الحركات والتحديات التي تطرحها على نفسها، وأهدافها الحقيقية ونقاط قوتها، باعتبارها ظاهرة اجتماعية أصيلة، وبالتالي، ومن ورائها، فهم مطالب الجمهور والرأي العام الإسلامي والعربي وتوجهاتهما ومصدر قلقهما. وهي من الشروط اللازمة لمواجهة الأزمة العامة التي نعيش.

فماذا يخفي هذا الميل المتعاظم للربط بين الديني والسياسي، وما هي أهدافه ومقاصده؟ وهل يمثل تنامي العمل الإسلامي تفاقم النزاع السياسي البسيط على السلطة، والرعب أمام انعدام الآفاق الذي تبعثه الأزمة الاقتصادية والاجتماعية، والارتداد نحو قيم الماضي ومعاييره الثابتة، أم يتضمن عناصر التجديد السياسي للدولة والنخبة، والمساهمة في إعادة تشكيل القوى الاجتماعية الوطنية الفاعلة، وفي بناء الذات التاريخية ؟

ليست ظاهرة الحركة الإسلامية ظاهرة بسيطة يمكن إرجاعها إلى سبب واحد أو علة واحدة، وإنما هي ثمرة وضع كامل، ثقافي وسياسي واجتماعي وقومي معا، وهذا يفسر لماذا تطرح على نفسها أيضا كبديل عن وضع كامل وليس كتعديل لسياسات جزئية. وتمثل الحركية الإسلامية المعاصرة في اعتقادي حاصل الرد على التقاء عوامل تاريخية ثلاثة كبرى: **العامل الأول تفاقم الاستلاب** وما يعنيه من تهديد للشعور بتكامل الشخصية والثقة بالذات وبالنجاعة في التاريخ والأمل في المستقبل. ولا ينبع هذا الاستلاب عن شعور طارئ لا أساس له، ولكنه يستند على وقائع حقيقية سواءاً كانت مرتبطة بالهزائم العسكرية الخطيرة والمتكررة أو بالسياسات الثقافية أو بالانسدادات الفكرية والروحية وتضاؤل جهود التجديد والإبداع الديني والفكري. ويعبر هذا الموضوع عن نفسه بالإلحاح الذي تطرح نفسها فيه مسألة الهوية. ويهدد هذا الشعور بالاستلاب ما تكون في الحقبة السابقة من رأسمال من الكرامة الذاتية والثقة والتفاؤل بعد فترة الذل وتحقير الذات التي ربتها عند العربي الهزائم التاريخية السابقة في وجه الاستعمار. وأمام سياسات التغريب الرخيص الذي اتسم به مجتمع الاستهلاك، أي مجتمع الطبقة النفعية والمنحلة السائدة، وتجاهل المطالب الثقافية الشعبية انهار التوازن الداخلي النفسي والروحي للشخصية، وبدأت كل القيم تفقد معناها، وظهرت للحداثة كمثل خارجي، تتغذى من دم الشعب وتغذي فئة اجتماعية تؤكد تفوقها بالقيم السلبية التي ينبغي أن تكون مصدر إدانة لها. وهذا مصير كل مجتمع تصبح فيه

الوطنية تهمة والإنسانية علامة غباء وبلادة والصدق رذيلة والوفاء عاهة. إن تماهي الحداثة مع الانحطاط الفكري والأخلاقي والسياسي وانعدام العمل على توطينها في التربة المحلية كما فعلت الأجيال العربية الأولى منذ نهاية القرن الماضي لا يفجر مسيرة التقدم نفسها فقط، ولكنه يخلق لدى الأغلبية الاجتماعية فراغا خطيرا في المعنى التاريخي أيضا. وليس هناك من ينكر أن الشعور السائد اليوم في العالم العربي كله، هو أن ليس لوجودنا وعملنا الجماعي أي معنى، ولا ندري ماهي قيمة وجودنا في التاريخ، بل نحن نتساءل اليوم هل نحن عرب بالفعل وما الذي يمكن أن تعنيه بالنسبة لنا كلمة عربي.

**والعامل الثاني** هو تنامي دائرة الاحتجاج الاجتماعي والمعارضة السياسية بموازاة أزمة الشرعية التي تعيشها الدولة، سواء بسبب إجهاض الاندماج الوطني والاستمرار في اتباع سياسة قائمة على عزل الأغلبية الاجتماعية وتهميشها وإخضاعها وحرمانها من معنى الحرية الذي هو أساس بناء الهويةالوطنية الجديدة لدى الفرد والجماعة معا، أم بسبب ما وصلت إليه سياساتها الاقتصادية والاجتماعية والقومية من إخفاق وانسداد أي آفاق جديدة أمام انطلاق حقيقي وواضح لعملية التنمية المنشودة. ومما يزيد من قوة الشعور بهذه الأزمة أن الإخفاق لا ينبع من تفاقم نظم الاستبداد وضيق أفق النخب الحاكمة وسياساتها النخبوية فقط، ولكن من تراجع قدرات وإمكانيات الدولة القطرية الوطنية نفسها على مواجهة الحاجات الاجتماعية. ولا يمكن تفسير تفاقم الاستبداد نفسه، والانحباس الذي تعيشه السياسة، وغياب فرص الإصلاح والتغيير، إلا بالأزمة التاريخية، أو المأزق التاريخي لهذه الدولة نفسها. ويرجع هذا المأزق التاريخي إلى أسباب تاريخية عالمية عامة أكثر مما يرتبط، كما يميل المحللون القوميون إلى الاعتقاد، بنقائص العقائدية الوطنية التي كانت تغذي هذه الدولة، أو إخفاقها. ولم تصبح العقائدية الوطنية متجاوزة تاريخيا إلا بقدر ما أصبحت الوقائع المادية الجيواستراتيجية والاقتصادية والثقافية، أي التوحيد العملي المتزايد لمصير العالم، تعمل على تفرغ الدولة الوطنية من أي سيادة حقيقية، وتجعلها غير قادرة على تقديم أي إنجاز حضاري، مادي أو معنوي. وفي هذه الحالة فإنها سوف تظهر أكثر فأكثر كمصدر تعاسة للمجتمعات بدل أن تكون كما ظهرت في الحقبة الماضية مصدر تحرر وإنجاز وسعادة. وهذا هو الذي يفسر أيضا النجاح الذي بدأت تحظى به بعد تردد، في العالم أجمع، فكرة التجمعات والتكتلات الإقليمية التي تستجيب وحدها لاحتياجات تطور القوى المنتجة وتنظيم عملية الانتاج المادية والمبادلات الانسانية الثقافية والروحية.

وقد كانت الشركات المتعددة والمتعدية الجنسيات التي نشأت في العقود الماضية، والتي لا تعترف بالحدود القطرية في علاقاتها الإنتاجية، قد أضعفت إلى حد كبير شرعية

الحدود الساسية، وألغت عملياً جزءا كبيرا من مفهوم السيادة، والمصير القطري كمصير مستقل عن بقية الشعوب والدول. إن تأمين مستقبل الشعوب، وضمان تطورها الاقتصادي، أصبح أكثر من أي وقت مضى يرتبط بتجاوز فكرة هذه السيادة، والتنمية المحلية المنغلقة على نفسها. بل إن مثل هذه التنمية أصبح غير ممكن على الإطلاق في غير إطار التكتلات الإقليمية. أما العقيدة الشيوعية التي كانت مصدر القيم الملهمة لقوى التمرد والاحتجاج على النظام العالمي، الأمبريالي، فقد تعرضت، قبل أن يعلن التخلي العملي عنها في الاتحاد السوفييتي، لهزات داخلية وخارجية عنيفة، وارتبطت بسياسات محلية وعالمية متقلبة ومتناقضة، أفقدتها في المجتمعات النامية الكثير من صدقيتها. وتراجع هذه العقائديات التي كانت تلعب دورا تاريخيا في تنظيم النشاط الجماعي، السياسي والوطني، وتقدم له الأهداف والقيم اللازمة لتبرير حركته، وتعبئة جمهوره، هو اتجاه تاريخي لا يقل عن الأول قوة واستمرارية، يشهد عليه التحول العالمي الراهن، والدخول في مرحلة جديدة كل الجدة من كل النواحي السياسية والاستراتيجية والاقتصادية.

**أما العامل الثالث** فهو التمييز الاجتماعي وتراكم الشعور بالظلم والحرمان والقلق على المستقبل نتيجة لتفاقم التفاوت الاجتماعي في المداخيل، ونمو طبقة صغيرة من أصحاب المصالح والنفوذ تحتكر عمليا كل عناصر التنمية والمدنية، وموت أي شكل من أشكال التضامن الانساني على مستوى العلاقات السياسية أو الاجتماعية التي نمت على قاعدة الحداثة والبنى التحديثية، والفشل في وضع أي حد للفساد المستشري والتحلل الاجتماعي والحرب الطاحنة من أجل البقاء، وما تبعثه من الخوف من السقوط في الهمجية. وليست الأزمة الاقتصادية والبؤس الاجتماعي هو العامل الوحيد الذي يكمن وراء هذا السقوط ولكن ما رافق هذه الأزمة ويرافقها من سياسات اجتماعية قائمة على التمييز شبه العنصري، والتنافس الحيواني على المكاسب المادية والاستهلاكية والمناصب على حساب أي نوع من المبادئ العامة والمثل الانسانية. بل ربما شكل هذا التدمير الحيواني لمفهوم السياسة المدنية وبالتالي تضخم المطالب الأخلاقية كمدخل لمعالجة الانحطاط الاجتماعي، وفي العديد من الحالات، المنبع الأول لمشاعر العودة إلى التوظيف في الدين، وإحلاله محل السياسة المدنية. أي تحويل الرهان الأخلاقي إلى رهان رئيسي في المعركة السياسية وجعل الصراع على ساحته مصدر التعبئة الرئيسي لما سوف يتحول في المستقبل إلى ظاهرة شعبوية قوية، تنصهر فيها وتتوحد وتتفاعل وتتسامى نحو الاحتجاج السياسي قوى التمرد الهامشية وفئاتها الممزقة والمفتتة والمبربرة.

وعندما نقول إن الظاهرة الإسلامية تشكل ثمرة التقاء عوامل ثلاثة، فذلك للتأكيد

على الطابع التركيبي للحركة، ونوعية التوازنات الجيواستراتيجية والعقيدية والاجتماعية – الاقتصادية التي تتحكم بوجودها وتنوع المطالب الاجتماعية والسياسية والأخلاقية التي تمتح من معينها وتغذي شجرتها. فالإسلامية كعقيدة توظيف للدين في السياسة، ومن ثم كمسعى لبناء النظام الاجتماعي والمدني من جديد، ليست هي التي خلقت المعارضة الشاملة والمتعددة الأبعاد في المجتمعات العربية. ولكنها هي التي تلقفتها، ونمت نفسها من خلال تبني مطالبها المعلنة أو الباطنة. والمعارضة المتأسلمة ليست هي التي كونت طبيعة الاحتجاج الشعبي الراهن كاحتجاج شعب مهمش، على مستويات متباينة، ومتعددة، ضد نخبة متمترسة بالدولة ومعتمدة في وجودها على تنمية الأجهزة الأمنية والقهرية، ولكنها بقدر ما قدمت لها قيما جديدة تشعرها بقدراتها، وتعيد إليها الشعور بإنسانيتها التي لا إرادة سياسية بدونها، هي التي قامت بتوحيدها وجعلت منها قوة احتجاج واعية بذاتها وفاعلة. وهذا هو الذي يفسر ما طرأ على هذه الحركة في العقدين الماضيين من طفرة كبرى جعلها تتحول في بحر سنوات قليلة من حزب صغير أو مدرسة فكرية، إلى قوة شعبية وجماهيرية لا منافس لها. فالحركة الإسلامية الحديثة هي ثمرة تظافر هذه السيرورات المتعددة الفكرية – الأخلاقية والسياسية والاقتصادية – الاجتماعية. وهذه السيرورات خاضعة جميعا لتحولات التاريخ الإقليمي والعالمي، السياسي والحضاري. وهذا اللقاء بين هذه العوامل المختلفة هو الذي جعل المحللين يتحدثون في وقت من الأوقات عن مد إسلامي، أي عن حركة واسعة وعميقة وجامعة لكل الأقطار العربية والإسلامية. وهذا يعني أن مفتاح فهم طبيعة ومنطق نمو الحركة الإسلامية كحركة معارضة دينية جماهيرية، موجود في طبيعة الدولة والنظام القائمين أنفسهما، وكرد عليهما. وهذا يعني أن أصل تطور ظاهرة الإسلام السياسي ليس شيئا آخر سوى الاستمرار في سياسة محو الشخصية الثقافية والشعبية وفي التمييز الاجتماعي والظلم والعجز عن خلق أي دينامية حقيقية للتنمية الاقتصادية، والسعي من أجل التغطية على كل ذلك إلى تدعيم نظم احتكار السلطة وتحريم الحريات من أي نوع كانت. باختصار إذا كان من المحرم على الفرد أن يكون مواطنا، من الطبيعي أن يراهن على أن يكون مؤمنا، سواء فيما يتعلق بإعطاء معنى لوجوده، وقاعدة لتماهيه مع الجماعة، وقواعد للسلوك الأخلاقي والاجتماعي، أو في التعبير عن ثورته على وضعه الإنساني. إن أساس تصاعد الطلب على الترجمة السياسية للإسلام هو انحطاط السياسة العربية ذاتها، أي إخفاقها في أن تكون سياسة وطنية.

فهل تقدم نظرية الدولة الإسلامية التي تطرح نفسها لدى الإسلام السياسي بديلا عن الدولة الوطنية المجهضة، عناصر جديدة وفعالة لحل المسائل التي عجزت عنها الدولة

الراهنة، أعني التربية الأخلاقية، والسياسة التحريرية أو سياسة الحرية، والاختيارات الاقتصادية الناجعة ؟ وإلى أي حد يشكل بناء سلطة إسلامية مدخلا لمواجهة أزمة الاجتماع السياسي العربي الراهن ؟وما هو مضمون هذه السلطة، وما هي ملامح النظرية الإسلامية المعاصرة فيها، وما هي إمكانات تحقيقها ؟ هذا هو موضوع نقد المشروع الإسلامي السياسي والاجتماعي والكشف عن مدى اتساق فرضياته أو تناقضها. وهو ما كنت قد تناولته في القسم الثاني من كتابي الأخير نقد السياسة : الدولة والدين، (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت).

## 2- الإسلامية وظاهرة العنف

منذ أقل من عشر سنوات فتحت على الصعيد الدولي معركة الإرهاب، وكان المتهم الرئيس فيها العالم العربي، والمشرق بشكل خاص. وكان موقف العرب موحدا وقاطعا في رد تهمة الإرهاب التي ألصقت بحركات المقاومة الفلسطينية واللبنانية للاحتلال الإسرائلي، وإلحاقها باسرائيل، التي تمارس بشكل منظم ومنهجي إرهاب الدولة. وكان من ضمن ما اقترحه العرب، بمبادرة من الحكومة السورية، عقد مؤتمر دولي لمناقشة موضوع الإرهاب، والتوصل إلى تعريف واضح له وإلى تحديد أفضل للمسؤوليات الوطنية، وهو ما رفضته الدول "الديموقراطية" التي اعتبرت أنه ليس هناك ما يناقش في الموضوع.

ومع ذلك ليس من الصحيح أن حركات مقاومة الاحتلال كانت الوحيدة التي تستخدم العنف في المنطقة العربية. فقد شهد العديد من الأقطار تفجر نزاعات داخلية قوية لجأت فيها بعض الحركات، أو بعض فصائلها، إلي العنف لوضع حد لاحتكار السلطةالسياسية أو لإعادة توزيع السلطة بين النخب الاجتماعية أو الطائفية أو الأقوامية. لكن هذا العنف لم يكن هو النوع الذي يشغل كثيرا بال الدول الغربية أو يشجعها على اتخاذ اجراءات عملية. لقد كان همها الحقيقي تدمير شبكات العنف التي تتعرض لمصالحها أو تهدد مصالح اسرائيل بوصفها حليفتها الإقليمية.

ومنذ ذلك الوقت، خمد الكثير من بؤر العنق وتفجرت بؤرجديدة، تتركز اليوم من دون شك في الجزائر ومصر، لكنها مستمرة بصورة أو أخرى في العديد من الأقطار العربية. ولعل العنصر الجديد في الأمر هو أن السلطات العربية التي كانت تناضل من أجل تبرئة العالم العربي من التهمة الإرهابية أصبحت هي التي تناشد اليوم الدول الغربية بلورة سياسة عالمية مشتركة لمواجهة العمليات الإرهابية، بينما لم يعد لدى هذه الدول، وقد أنجزت جزءا كبيرا من أهدافها في هذا المجال، حافزا قويا للتورط في سياسات العنف الداخلي، أي الذي

لا يمس العلاقات بين الدول، ولكنه ينبع من تنازع القوى المحلية داخل البلد الواحد. ولم يعد هناك من متحمس لمثل هذه السياسة العالمية إلا الحكومة الإسرائيلية التي تعتقد أن بإمكانها المراهنة على رغبة الحكومات العربية في استئصال العنف لخلق أرضية واقعية لتحالفات إقليمية تضيع فيها القضية الفلسطينية وتتحول، مثلها مثل الأعمال العنيفة الأخرى، إلى مسألة إرهابية. ومهما كان الأمر حقق تنامي حركات الإرهاب العربية الداخلية النبوءة الغربية، حتى لم يعد من الممكن الفصل في أيامنا هذه بين العالم العربي والإرهاب، خاصة وأن كل ما يحصل من أعمال عنف في الأقطار الإسلامية يضاف تلقائيا إلى سجل الأقطار العربية.

ويطرح تنامي هذه الأعمال والمخاطر الكبيرة النابعة من استمرارها أسئلة رئيسية ثلاثة :

1) ما هي أسباب انتشار هذا النمط من التعامل بين أبناء البلد الواحد ؟

2) ما هي آفاق نموه في المجتمعات العربية ؟

3) ما هي القوى الدافعة عليه أو الرافضة له، وبالتالي ما هي الإمكانيات والسبل والوسائل المتوفرة أو التي يمكن توفيرها لوضع حد له والخروج من محنته ؟

كما هو الحال في كل الظواهر الاجتماعية، تتعدد الطروحات حول أصل العنف أو الإرهاب الداخلي. ويمكن إدراج هذه الطروحات في نمطين رئيسين من التفسيرات النظرية. الأول يلح على العوامل الاجتماعية والاقتصادية والثاني يركز على العوامل الدينة والعقيدية. ومن بين العوامل التي تشير إليها النظريات الأولى : تفاقم الأزمة الاقتصادية وما تقود إليه من انهيارات داخل الأوساط الشعبية، والتوترات الاجتماعية والنفسية العنيفة الناجمة عن التفاوت الفاحش في مستويات الدخل وأنماط الحياة والاستهلاك المادية، وهو من نتائج الفورة الاقتصادية الماضية، والتهميش الدائب لفئات متزايدة من الطبقات الوسطى، والامتلاك المتواصل، أخيرا، لمشروعية السلطة أو صدقية الدولة نفسها. وبالعكس، تميل النظريات الثانية إلى التركيز على انتشار أو نشر عقائد سياسية وثوقية قائمة بالجوهر على التعصب والانغلاق والعداء والحقد، أو على الطابع الاستثنائي، القديم وغير العقلاني لبعض المعتقدات الإسلامية، مما تتعامل به وتبثه في الأوساط "الجاهلة" الحركات الإسلامية. والسبب الرئيس الذي يسمح لهذه النظريات أن تحظى بقبول واسع لدى أوساط النخب الاجتماعية هو أن حلقات العنف والإرهاب تكاد تقتصر اليوم على المنادين بفكرة الدولة الإسلامية. والواقع أن الاعتراف بأن الدافع العميق لانتشار العنف في الأقطار العربية هو سوء

الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية يعني إدانة السياسات المتبعة من قبل النخب الحاكمة، كما يعني صب الماء في طاحونة المعارضة الدينية التي تجعل من نقد الأوضاع الاجتماعية والتشهير بفساد النخب المحلية حجر الرحى في استراتيجية استقطاب قوى الاستياء والنقمة الشعبية.

والحقيقة ليس من الضروري بل الممكن الفصل بين العوامل المتعددة المذكورة، ذلك أن تدهور الأوضاع الاقتصادية وتفاقم التوترات الاجتماعية يخلق لا محالة تربة ملائمة لنمو حركات المعارضة في كل المجتمعات والأزمنة. كما أن بلورة عقيدة سياسية تتمتع بالحد الأدنى من المعقولية شرط لابد منه لتوحيد القوى المفتتة وللانتقال من حالة التوتر والنقمة والاستياء إلى حالة المبادرة العملية. وهذا هو الاعتقاد السائد لدى السلطات الرسمية التي تحاول، بالرغم من تمسكها في خطابها الإعلامي بالطرح الذي يجعل من الإرهاب ثمرة التعصب الديني والحقد والكره، أن تفصل بين جماهير الشعب الناقم والمتوتر، وبين الناشطين السياسيين الإسلاميين، أو بين الظرف السيء الذي تعترف به واستغلاله من قبل قوى التطرف السياسي. وهذا الاعتقاد هو الذي يفسر سياستها تجاه الحركات المعارضة. فهي تعتقد أن من الممكن كسب المعركة إذا استطاعت، عن طريق سياسة أمنية نشطة، وحصار حقيقي للإسلاميين، أن تكسب بعض الوقت الذي يسمح لها بتحسين الأوضاع الاقتصادية. وهي مراهنة مرتبطة بعاملين غير أكيدين : قدرة الأجهزة الأمنية على لجم الحركة الاحتجاجية، وقبول الدول الغربية، بالرغم من ظروف التحلل الراهن والفوضى، المغامرة بالقيام باستثمارات واسعة. ففي حالة انعدام السيطرة على هذين العاملين، ستكون النتيجة معاكسة تماما، ومن الممكن أن تقود سياسة العنف الرسمي الحالية، بقدر ما تدفع إلى التدهور في الأوضاع المعيشية، إلى إثارة حركة تمرد شاملة وربما إلى الفوضى والانهيار.

والواقع أن هذه المحاكمة السريعة تخلط بين قضيتين متميزتين. الأولى هي قضية تنامي المعارضة السياسية وتحولها إلى معارضة شعبية. والثانية هي ولادة ظاهرة الإرهاب الاجتماعي أو السياسي. وليس للواحدة علاقة مباشرة بالأخرى.

وإذا كان تدهور الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية يشكل شرطا لا بد منه لنمو أي معارضة سياسية، إلا أنه ليس كافيا لها. إن تطور حركات المعارضة وتحولها إلى حالة شعبية يفترض تحولا نوعيا في طبيعة القوى الاجتماعية التي تكونها، كما يفترض تحولا نوعيا في طبيعة الخطاب السياسي الذي يوحدها ويوجهها. ولا يوجد أي منهما بشكل جاهز في الطبيعة والمجتمع. والذين يعملون في السياسة يدركون ما الذي يعنيه ذلك وما يحتاج له من جهد. فهذه هي مهمات السياسة بل جوهرها. والجماعات المهمشة والمظلومة لا تنزع إلى

تغيير أوضاعها، بل لا تنجح في بلورة وعي عقلاني وواضح لظروف تهميشها ولا شرعيته، إلا عندما تقع على عناصر لا تزال مرتبطة بشكل أو آخر بالمجتمع السائد والدولة والسلطة، أي في الواقع لاتزال تتمتع بملكة التفكير السياسي والاستراتيجي. ومن خصائص هذه العناصر أنها تملك معرفة، مهما كانت نسبية، بآلية عمل النظام ومفاهيمه وقيمه، تشكل ذخيرة لا بد منها لدخول الساحة السياسية والتعامل فيها. وليست هذه العناصر في المجتمعات العربية إلا الفئات الوسيطة التي يلفظها النظام بسبب أزمته الاقتصادية والاجتماعية، ويتخلى عنها تماما كما يرمي ربان السفينة المعرضة للغرق كل ما يمكن رميه من الحمولة للبقاء على سطح الماء. وهي تعيش عملية رميها خارجه كطرد من الجنة، وليس أمامها لمواجهة هذا السقوط إلا الاختيار بين الموت البطيء أو البحث عن حلفاء سياسيين في دائرة القاعدة الشعبية العاطلة والباطلة سياسيا، أي إلا إعادة تسييسها، وتفعيلها، وتحويلها إلى قوة منظمة قادرة على التدخل وتغيير ميزان القوى. وفي الكثير من الحالات كان الاختيار الأول هو الأكثر حظا.

لكن ظرفا تاريخيا خاصا ببعض الأقطار هو الذي دفع هذه الفئة الاجتماعية إلى اختيار طريق الالتحاق بالهوامش الشعبية، والمقصود بهذا الظرف التفسخ الواسع للنظام وانهياره المادي والمعنوي. وهذا هو المضمون الاجتماعي لنشوء العقيدة السياسة الإسلامية. ولا يعني هذا أن هذه العقيدة هي السبب في تحقيق هذا اللقاء بين القمة والقاعدة، وإنما بالعكس تماما، إن المصالح السياسية المشتركة وتنامي الآمال بإمكانية التغيير، هما السبب الحقيقي وراء تطوير ما يمكن أن نسميه التأويل السياسي – الاجتماعي الجديد للإسلام وتلويناته العقيدية. فليس لنشوء هذا الارتباط بين الفئات الوسطى المستبعدة من النظام والقاعدة المهمشة علاقة بما تتضمنه العقيدة الدينية، كما يظن البعض، من عناصر تعبوية أوسياسية أو عدوانية. بل لقد كان العكس هو الصحيح لقرون طويلة. وكان المستشرقون يأخذون على الإسلام حتى منتصف القرن العشرين جبريته أي ما يطبع به نفسية معتنقيه من تسليم للقدر، ورفض للمبادرة التاريخية وانعدام للرغبة في القوة وغياب في الإرادة.

إن جوهر الموضوع هو إذن وقبل كل شيء الصراع على السلطة، وما يخفي وراءه من صراع على إعادة توزيع عناصر الثروة المادية والمعنوية. وفي هذا الصراع لايمكن لنخبة المعارضة أن تنجح في بناء معسكر سياسي قوي وفاعل في مواجهة خصومها إلا بتفعيل القيم الاجتماعية السائدة في الوسط الشعبي الذي تريد تعبئته وتوحيد صفوفه. ويعني التفعيل العمل في الوقت نفسه على العقيدة وعلى المصالح الاجتماعية للوصول إلى صيغة تعبر عن ما يمكن أن يمثل القاسم المشترك الأعلى بين القوى المتنافرة والمتعددة التي تشكل التآلف الجديد.

إن نشوء معارضة قوية يستدعي إذن وجود فئات اجتماعية واسعة لديها الحافز للعمل ضد السلطة القائمة، كما يستدعي التقاء هذه الفئات بنخبة متمرسة ولو جزئيا بالسياسة العامة، أي لها قدم داخل السلطة السياسية أو الاجتماعية ، كما يستدعي ثالثا أن تنجح هذه النخبة في إيجاد العقيدة -اللغة والشعار والبرنامج- القادرة على توحيد هذا الشتات وتنظيمه وإعطائه وجهة واضحة. لكن، وبعكس ما تشير إليه النظريات العقيدية السياسية، ليس من الضروري لنشوء حركة معارضة شعبية واسعة أن تتقنع بعقيدة مقدسة أودينية. وليست النتائج بالضرورة أضعف لو كانت هذه العقيدة علمانية كما حصل في أقطار عربية عديدة في الحقب الماضية. لقد عمَدت النخبة الجديدة معارضتها بعقيدة الإسلام لأنها كانت العقيدة الوحيدة التي خرجت حية من مذبحة السياسة والفكر خلال العقود الأربعة الماضية. وكانت ستسلح روح معارضتها وعدائها للنظام بسلاح العقيدة الماركسية أو القومية لو كانت هي التي تتمتع بانتشار واسع في الأوساط الشعبية، كما حصل في حقبة ما بعد الاستقلال، وما كانت النتائج ستكون مختلفة. وبالمثل، لايمكن للفئات الحاكمة التي تعتمد في حربها ضد المعارضة على جمهور الطبقة الوسطى، إلا أن تتبنى قيمه التي تساعدها علي التقرب منه وتعبئته، وهي اليوم بشكل عام قيم العلمانية والتحديثية والنخبوية. فليست العقيدة هي التي تخلق الحركة الاجتماعية، وليست هي التي توجه اختياراتها . إن العديد من الحكومات تتمنى لو كان بمقدورها أن تتلاعب بالعقيدة السياسية الإسلامية لتضع حدا لاحتكار فئات المعارضة لها، لكنها تدرك أن ذلك يعني ابتعاد قاعدتها الاجتماعية عنها، ويقود حتما إلى سقوطها كما حصل للنميري بعد أن رمى الزي العسكري "الحديث" عن كاهليه ليستبدله بعمامة الامام.

لكن حتى في هذه الحالة، أي التقاء النخبة بالقاعدة الشعبية وبلورة العقيدة أو الخطاب السياسي القادر على تجميع وتوحيد عناصر المعارضة المختلفة، لايقود نشوء معارضة جماهيرية واسعة وتدهور شروط حياة الجماعات المادية، بالضرورة إلى حركة تمردية أوثورية، ومن باب أولى أن يقود إلى ميلاد حركة إرهابية أو عنفية. إن ميل المعارضة السياسية إلى تبني تكتيكات نضال سياسية سلمية يزدان، بالعكس تماما مما يمكن أن يفهم من بعض النظريات الاجتماعية، بقدر ما تتسع قاعدتها ويرتفع سقف أملها في تحقيق أهدافها بالوسائل القانونية. إن الإرهاب كان ولا يزال من صنع التجمعات الصغيرة والضعيفةالتي تدرك أنها لا تستطيع أن تحقق شيئا بالطرق الشرعية.

وهذا النضال السياسي والسلمي هو الذي طبع النشاط السياسي للعقدين الماضيين في الأقطار العربية جميعا تقريبا، باستثناء تلك التي منعت فيها السيطرة العصبوية على السلطة

من تطور أي مفهوم بديل "وطني". وفي ظله تم بناء معسكرين متميزين ومتنافسين، معسكر السلطة الذي اضطر إلى إعادة تشكيل تحالفاته الداخلية من خلال بلورة عقيدة جديدة هي حاصل ما تبقى من عقائد القومية والماركسية والوطنية القطرية، والتفافها حول الدولة كضمانة لمفهوم علماني وحديث ومنفتح للمجتمع والعالم. وفي المقابل النمو الدؤوب والسريع معا لمعسكر المعارضة الذي نجح تحت راية خطاب الإسلام السياسي في توحيد أطراف النخبة المستبعدة وتحقيق تفاعلها مع القيم والمطامح التغييرية في الوقت نفسه.

لم ينبع الإرهاب إذن في عالم السياسة العربي من التنامي العفوي والواسع للمعارضة السياسية الإسلامية. بل لقد دفع هذا التنامي في مراحله الأولى إلى تفتح التفكير السياسي العربي وتأهيل فكرة الديمقراطية نفسها. وحصلت انتخابات فعلية، نزيهة وأقل نزاهة، في العديد من الأقطار العربية. ولم يكن الدخول في الحقبة الإرهابية أمرا حتميا. إن التوجه إلى العنف في الصراع السياسي، وما تبعه من انطلاق العمليات الإرهابية في الأقطار العربية كان ثمرة حدث آخر يختلف عن نشوء المعارضة نفسها ولا علاقة له بصبغتها الإسلامية. إن أصله هو طبيعة العلاقات التي نشأت بين هذه المعارضة وبين السلطة، أي طريقة التعامل مع هذه المعارضة نفسها. والمقصود إلغاء شروط المنافسة السياسية السلمية أو تزييفها. وهذا يعني إلغاء حظوظ أي معارضة سلمية، ونفي أي رهان ممكن في قضية التغيير على العمل السلمي. إن هذا الأصل ليس شيئا آخر سوى إلغاء المعارضة الشرعية نفسها، وبالتالي رفع درجة الصراع الاجتماعي من مستواه السياسي إلى مستوى المواجهة العسكرية. هذا هو معنى الإلغاء المتسرع واللاشرعي للخيار الديمقراطي، وهي حالة الجزائر، ومن قبل حالة سورية والعراق أمام صعود المعارضة، أو استغلال هذا الخيار كغطاء شرعي من أجل تكسير معسكر الخصم، ومنع النخب الجديدة من الالتحام بالقاعدة الشعبية وتكوين قوة مهددة فعلا للنظام. وهي حالة تونس ومصر. إن الإرهاب ظاهرة سياسية وليس ظاهرة عقيدية ولا حتى اجتماعية اقتصادية. إنه التعبير عن إخفاق النظام السياسي في إيجاد الحول السلمية والطبيعية، وهي وظيفته ومبرر وجود السياسة ذاتها، للتوترات والتناقضات الناجمة عن سياسات الفئات الحاكمة. إن أصله في أحسن الأحوال إخفاق سياسة اجتماعية إن لم يشكل جزءا مكملا لها.

وبالفعل لم يحصل الانتقال إلى عصر الإرهاب بصورة عفوية أو لا واعية بقدر ما جاء كتغطية على تفاقم روح الحرب الأهلية وإيجاد متنفسات لها. إن تشجيع تيارات التطرف يشكل في نظر النظم الاستبدادية الوسيلة الرئيسية لمحاصرة المعارضة السياسية وتفجيرها من الداخل واجهاضها للحفاظ على الوضع القائم. ولا يحتاج المرء إلى عبقرية كبيرة حتى

يدرك كيف أصبح الحفاظ على الأمن والسلام الأهلي المطلب الشعبي الجامع وألقى في سلة المهملات كل شعارات التغيير والديمقراطية والتنظيف والتجديد الاجتماعي. فالإرهاب هو الوجه الآخر، في كل مكان، لإفلاس النخب السائدة ورفضها في الوقت نفسه الاعتراف بهذا الإفلاس. إن الهدف من تغذية الإرهاب هو تصفية المعارضة الاجتماعية نفسها وتبرير القضاء عليها، ولذلك لم يدفع قمع المعارضات الإسلامية، كما يمكن للمنطق البسيط أن يشير، إلى توسيع قاعدة المشاركة في السلطة لتشمل المعارضة غير الإسلامية، ولكنه كان بالعكس مقدمة لفرض الأحكام العرفية وإلغاء أي هامش للحرية. إن هدف سياسة التزمت والتشدد التي تتبعها السلطة تجاه المعارضات السلمية هو العمل على تفجيرها من خلال تغذية التناقضات الداخلية فيها، وقلب التوازنات داخلها لصالح الفريق الأكثر عجالة وإحباطاً وبالتالي تطرفا، والذي سيقدم تطرفه كما لو كان الرد الوحيد الممكن والمشروع على إخفاق سياسة المبادرات السياسية واتباع الطرق السلمية. ولقاء ما يظهره من جرأة في الهجومات العسكرية وما يقبل به من تضحيات، يعتقد هذا الفريق أنه يستطيع أن يفرض قيادته على حركة المعارضة بأكملها، في حين أنه لايقوم إلا بتشديد الحصار عليها وإكمال عمل السلطة ذاتها في عزلها وخنقها. إن الإرهاب ليس الثمرة المباشرة وأكاد أقول الطبيعية لنظام الحكم المطلق والطغيان فحسب، ولكنه أداته وسلاحه في الوقت نفسه.

وسيكون من الخطأ القاتل الاعتقاد أن المقصود من هذا التحليل إلقاء المسؤولية على السلطة أو تأكيد شرعية العنف في وجه العنف المقابل، ولكن ما أقصده وأريد أن أؤكد عليه بوضوح هو التالي : إن انفجار العنف والإرهاب ليس ثمرة مباشرة لعقيدة أودين، مهما كانت الأفكار التي يبشر بها، ولاحصيلة حتمية ومباشرة لأزمة اقتصادية أو سياسية، مهما كانت قوة التوترات الاجتماعية الناجمة عنها، ولكنه نتيجة إغلاق باب التنافس السلمي على السلطة، وسد قنوات التواصل والتفاعل بين أعضاء المجتمع والنخبة الاجتماعية. إنه ثمرة نمط معين من السياسة لا نتيجة لتراث ثقافي أو ديني أو لأسلوب معين في الاعتقاد. وهذا النمط السياسي هو الذي يقوم على إنكار المعارضة كمبدأ، ورفض الحوار مع الغير واحتكار السلطة بأي ثمن. ومنذ اللحظة التي ترفض فيها السلطة القائمة فكرة احتمال حصول تغيير سياسي بالطرق السلمية فإنها تدين نفسها أو لا باللجوء إلى العنف "المشروع" للقضاء على بذور التهديد وقطع الطريق على المعارضة القانونية، وتفرض في الوقت نفسه على نخب هذه المعارضة الطامحة إلى التغيير أن تختار بين الموت "بكرامة" في الميدان أوالاختناق في سجون النظام المنسية، أي أن تنقسم بين جماعات التراجع والصمت وجماعات الإرهاب.

وعلى كل حال، إن من الخطأ الاعتقاد بأن من الممكن القضاء على المعارضة في العالم

العربي من خلال توحيدها مع العمل الإرهابي أو دفعها إليه. فلن تكون النتيجة سوى اتساع دائرة المعارضة وتعميم اللجوء إلى الإرهاب، وبالتالي إضعاف فرص تجاوز ظروف الأزمة الاقتصادية والاجتماعية التي يعتقد الحل الأمني أنه يبحث عنها. ذلك أنها لا تملك أي حظ في النجاح. فعدا عما تعاني منه الأجهزة الأمنية نفسها من ترهل وغياب للحافز والفاعلية، ليس من الضروري أن يكون المرء سياسيا بارعا حتى يدرك أن أي رأسمال أجنبي، بل حتى عربي ومحلي، لن يغامر ويدب بنفسه في أتون معركة مجهولة النتائج لسواد عيون العلمانية العربية. لابل ليس هناك أي ضمانة أن لا تتحول الدول الكبرى عن دعمها للقوى العلمانية نحو دعم الحركات الإسلامية منذ اللحظة التي تدرك أنها قد استنزفت أوراقها، وأنه ليس في هذه الحركات ما يمنعها من تطوير التعامل والتفاهم والتنسيق الواسع معها.

لكن حتى لو نجح هذا النظام أو ذاك، بافتراض توفر إمكانيات مالية وفنية استثنائية لتطبيق ما يسمى بالحل الأمني، في تدمير المعارضة بذريعة كسب الحرب المشروعة ضد المجموعات الإرهابية، فإن مثل هذا النجاح لن يكون إلا نجاحا ملغوما أو هزيمة مقنعة. فمن جهة أولى لن يكون ثمنه الحقيقي أقل من تدمير مفهوم الدولة وصدقية السياسة، أي تأسيس شرعية لغة القوة والعمل اللاقانوني ودفع المجتمع إلى قبول الحلول العنفية، أو التعامل معها كحلول طبيعية ومقبولة، وبالتالي التشريع العملي والتاريخي للحروب الإرهابية. ومن جهة ثانية سوف تخرج النخبة التي حققت مثل هذا الانتصار منهكة و مستنزفة مادياً ومعنوياً لدرجة تصبح فيها من مصلحة الدول التي دعمتها أن تستبدلها بأخرى أقل تلوثا بالعنف، إذا أرادت بالفعل أن تبقى على علاقات حسنة بالقطر وتوقف مسلسل الحرب الدموية.

بيد أن مجتمعاتنا ليست مدانة بقبول الإرهاب والخضوع له. وليس صحيح أنه لامهرب من المرور بهذا النفق المظلم كما يقال للرأي العام. لقد كان من الممكن تجنب هذا الإرهاب، وتجنيب الشعوب العربية طرقه المدمرة، لو قبلت جميع الأطراف، وهي تتحمل سوية المسؤولية فيما ينبغي أن نطلق عليه عملية الانتحار الجماعية، أن تغير منهج تفكيرها وفهمها للسياسة، وأسلوب ممارستها وتعاملها واحدتها تجاه الأخرى. وهذا يعني التخلي عن الأوهام والتفسيرات البسيطة والمبسطة والتهم السوقية. فالإرهاب ليس نتاجا طبيعيا ومنطقيا للإسلام أو التدين الإسلامي ولكنه الثمرة المرة لسياسات الظلم والفساد وخنق المصالح الاجتماعية، واحتكار الوطنية، والسعي إلى الاحتفاظ بالسلطة بالطرق غير القانونية وما تعنيه من تدمير لأسس الشرعية، والإصرار على معاملة الشعوب كالقطعان البهيمية.

وإن الذي يمنع من الوصول إلى تعبئة وطنية تعزل الإرهاب وتطوقه وتقضي عليه، ليس

وجود الأزمة الاقتصادية والاجتماعية التي لاشك فيها، وليس نشوء المعارضة التي لاحياة لمجتمع مدني من دونها، وليس أيضا وجود الاختلاف في وجهات النظر، فكل ذلك من المعطيات الطبيعية لأي مجتمع، ولكن رفض السلطة الاعتراف بالوقائع الاجتماعية والسياسية، والاستهتار بمصالح القاعدة الشعبية، وإصرارها على الحكم بصالح الشرائح الضيقة وبالاستناد عليها وحدها. وبالعكس يستدعي تفكيك قنبلة الإرهاب الاعتراف بجميع التيارات السياسية والفكرية، والمساواة بين جميع السكان، وتحسيس جميع التنظيمات بالمسؤولية ومشاركتها في الرد على تحديات الأزمة الاقتصادية والاجتماعية، أي إخضاع المصالح الجزئية للمصلحة الوطنية.

إن الإرهاب ليس كارثة طبيعية وقعت علينا وقوع الصاعقة التي لاندري كيف نواجهها، وإنما ظاهرة سياسية، أي من صنعنا، لأن السياسة تفكير وتنظيم وإدارة بشرية. ومن الممكن وقفه منذ الآن إذا قبلت الدولة إيقاف اللجوء إلى العنف، وآمنت بضرورة احترام المصالح المادية والسياسية والمعنوية لجميع الأطراف الاجتماعية. وكل ما يتطلبه ذلك الخروج من عقلية النخبة المحاصرة أو الدولة - المزرعة والسلطة العائلية، أي قبول النظام بتوسيع قاعدته الاجتماعية، والتسليم بأن السلطة علاقة تداولية لاوقفا ذريا، أي باختصار الاعتراف بحق المواطنية.

# الإسلام والعلمانية
# بصدد بعض الإحالات المغربية

- **عبد الله ساعف**
- **ترجمة مبارك الشنتوفي**

---

تحيل قضية علاقة العلمانية بالإسلام على نقاش أوسع، تشكل المشاريع السياسية الأساسية في الدول العربية - الإسلامية أحد رهاناته. إن هذه القضية لا تتصل بتبادل ومقارعة الأفكار فيما بين المثقفين على اختلاف مواقفهم، كما أنها لا تتعلق بالدفاع عن مشاريع سياسية متباينة أو بمدى تمايز مواقع كل من السلط والقوى المعارضة وبتنوع الاختيارات المعروضة. فالأمر يرتبط بحوار إيديولوجي لصيق بالتحولات التاريخية الجارية (هنا والآن).

بالأمس القريب، لم يكن المستوى المقدم من الاندماج في النظام الدولي والانتماء إلى الحضارة المعاصرة ليتيح، على ما يبدو، بديلا من غير عصرنة الفكر وتحديث المؤسسات والممارسات داخل الدول العربية. إلا أن ما تدل عليه، اليوم، حصيلة مختلف التجارب التحديثية هو أن الأهم من الأهداف المتوخاة لم يتحقق : فالتجربة تدل على أن المبادئ والقيم التي أوحت في الأصل بهذه الأهداف كما هو الشأن بالنسبة للوطنية، والعلمانية والأخذ من تجارب الغرب، والاشتراكية التنموية إلخ.. هي الآن موضع تساؤل وإعادة نظر. ولقد ساهم تبني هذه التمثلات وهذه القيم في مجمل البلدان العربية - الإسلامية من طرف السلط القائمة في إضعاف المواقع العتيدة للعلمانية خلال الستينات والسبعينات.

وبالرغم من ذلك، فإن الاجتياح الجامع للاتجاهات الأصولية هو أبعد من أن يكون مسؤولا عن وضعية الأزمة الحالية. فهذه الاتجاهات لم تعمل، اعتبارا لما تحمله من تصور

جديد للنظام السياسي - الاجتماعي، إلا على استغلال وتوظيف عناصر هذه الأخيرة. بالإضافة إلى هذا، ليس من البديهي التمييز بين مختلف التوظيفات والممارسات في حظيرة الإسلام : فأي اختلاف، قد يتساءل البعض، بين ما تدعو إليه الجبهة الإسلامية للإنقاذ وبين السياسة التقليدية التي نهجتها النخب الوطنية (بالجزائر) من موقعها داخل السلطة على امتداد ثلاثين سنة؟.

هل يسمح النموذج المغربي بإعادة طرح إشكالية علاقة العلمانية بالإسلام بنفس الصيغ التي أثيرت بها في بلدان أخرى من العالم العربي - الإسلامي أي بصيغ التلاؤم والتوافق أو انعدامهما؟ هل يتعلق الأمر بعالمين تتعارض معقوليتهما ومنطق اشتغالهما وبالتالي لا يمكن لنا إلا أن نقرَ باستحالة اختزال الواحد منهُما في الآخر، وندركَ مدى التنازلات الممكنة بينهما؟ وفي سياقات سياسية كما هو الشأن بالنسبة للمغرب، هل تنحصر القضية المركزية في مدى التوافق أو انعدامه أم أن الأمر محصور في طرق تناول مسائل تهم الديموقراطية وتنمية الدولة والمجتمع؟

إن التأمل في العلائق القائمة بين الإسلام والعلمانية لا يكتسي معنى في الوقت الراهن على ما يبدو، إلا بتجاوز تلك الفرضية القائلة بالتطابق المطلق لبنيات العالم العربي - الإسلامي، ذلك أن التعددية التي تطبع الأوضاع العربية وخصوصيَات كل حقل من الحقول واختلاف المقاييس المستعملة، كل ذلك يحول دون إقامة تعميمات. وهكذا، يغدو من الصعوبة بمكان دراسة العلمانية بمحاولة الإلمام بالواقع في شروط أحسن على أساس من أحادية النظر : فعلاقة العلمانية بالإسلام كما يتم طرحها في البلدان العربية - الإسلامية تختلف عما هو مَعيش داخل إسلام الهجرة الحديث الاستيطان بالدول الأوروبية.

من جهة أخرى، فإن الإسلام الذي يتم النقاش حوله ليس بالضبط هو الدين أو مجموع المبادئ المشكلة له بقدر ما يتعلق الأمر بالوقائع والحقائق الاجتماعية التي تنطوي عليها الممارسة الدينية. في هذه الظروف، إذن، يتم طرح قضية العلمانية بنفس الصيغ التي تثار بها قضايا الدولة، والأحزاب السياسية والمجتمع المدني ومسار تشكل المواطنة وفرادة الفرد ووضع المرأة ومسلسلات التحديث الاقتصادية والاجتماعية.

إن التعريفات الأكثر تداولا للنزعة العلمانية تتعرض لهذه الأخيرة بالصيغ التالية : مؤسسات متحررة من كل مضمون طائفي، ديني، أو غيبي. فصل المجتمع الديني عن المجتمع المدني، التمييز بين الدنيوي والمقدس، انعتاق أوسع ما يمكن من البشر من هيمنة الديني والكنائسي. كل هذه التعريفات تربط النزعة العلمانية بمفهوم الدَنْيَوَة، بمعنى نقل

الممتلكات والمؤسسات الدينية لفائدة الدولة وممارسة هذه الأخيرة للوظائف التي اعتاد رجال الكنيسة القيام بها، وبالتالي، بناء دول علمانية (لائكية) تقوم بإعادة تشكيل "روحانيات الأمة (الوطن)"، بعيدا عن الفضاءات التي قد تؤثر فيها الكنيسة ورجالاتها.

هذه المميزات تدل على كون ما هو علماني لا يعني اللاديني كما أن العلمانية لا تحيل على الإلحاد بما قد يحتويه من مواقف مضادة للدين. فالعلمانية لا تطرح نفسها كفضاء للإبعاد والإقصاء والمغالاة. فعلى عكس ذلك، فهي قد تشكل فَضَاءً لتلاقي وتجاوز مختلف الديانات كما أنها قد تبرز باعتبارها حقلا للتبادل والمناظرة. ولئن تم إدراك العلمانية كمبدأ كوني يقوم جوهره على عدم التمييز بين الطوائف وعلى الفصل بين السياسي والديني. فهي، بالرغم من ذلك، تعبر عن موقف التباعد تجاه الدين وعن "خروج" معين من دائرة هذا الأخير.

تزداد قضية العلمانية تعقدا تحت وقع الإطار المؤسساتي المرافق لها أو بفعل موقف الاحتقار المماثل الذي يميزها. وفي هذا الاتجاه، يلزم الإقرار أن هناك نماذج مختلفة للعلمانية. وتحتل علمانية المعركة مكانة الصدارة لكونها تبدو، بالضبط، وثيقة الارتباط بدولة القانون والكفاح من أجل إعلاء حقوق الإنسان وإحراز الفرد على استقلاليته وتحرر المرأة.

في إطار حالة المغرب كمثال، فإن الجوانب البارزة في النقاش الدائر على الساحة السياسية الراهنة تتميز عن تلك الجوانب الأقل بروزا والتي ترتبط بالمدى العميق للبنيات. فكل ماله تأثير مباشر على النقاشات الجارية الآن يختلف بكثير عما له صله وثيقة بالاتجاهات التي تشتغل في المجتمع المغربي.

## I

إن الإحاطة بمختلف تأويلات علاقة الإسلام بالعلمانية والإلمام بشتى عناصر النقاش الأساسية كما تتجلى من مواقف من يناضل من أجل العلمانية أو كما يتبين من تحوطات وتحفظات الإسلاميين في هذا الشأن، إن كل هذا يقتضي، بادئ ذي بدء، تحديد الفضاء السياسي المؤثر والسائد في الحياة السياسية الفعلية الحالية وبالتالي تحديد إحدى البؤر المركزية في نضالية المعركة. إن البعد الهام للرهانات التي تظهر من وراء هذه المواقف والتموقعات ليس في حاجة إلى الإثبات والبرهنة عليه.

كيف يدرك دعاة العلمانية الإسلام باعتباره إحالة أو مرجعية، وحتى طموحات الإسلاميين في لعب الدور المركزي، إن لم نقل الوحيد، في الحياة السياسية للبلاد؟ وكيف

يُعَرِّفُ هؤلاء الإسلاميون خطابات وممارسات من يعتبرون أنفسهم علمانيين؟ ليس من الضروري، هنا، الإفاضة في عرض تفاصيل الحجج المتبادلة. إلا أنه تلزم الإشارة إلى أن هناك، بشكل عام، موقفين لكل واحد منهما عناصر أجوبة عمَّا آلت إليه الأوضاع من انهزامات وصدمات وانسدادات في الوقت الراهن.

فيما يتعلق بجواب النخب المنفتحة، عن صدق أو ادعاء، على العالم الغربي، والتي تعتبر نفسها علمانية في العمق ومتشبعة بالقيم الكونية كرافد من روافد العقلانية، فإنه ينحصر في الاقتداء بالغرب كما لو كان هذا هو الخيار الأوحد لمواجهة تحديات الراهن الكبرى. وفي اعتقاد هاته النخب، تشكل العلمانية، منظوراً إليها كفصل الديني عن السياسي وبناء فضاء سياسي على أسس دنيوية، إحدى اللبنات الأساسية في عملية التحديث هاته.

إن هذه الحركة ذات النزعة التحديثية والتي تضم أهم الاتجاهات الفاعلة في جسد الحركة الوطنية (بما فيها بعض الاتجاهات الإسلامية الداعية إلى التحديث) مازالت، في العمق، متأثرة بالمنظومة الإيديولوجية والأخلاقية الغربية.

ومما له دلالته أن أغلبية النخب الداعية للتحديث، والتي تبدو أقرَب من الأنظمة القائمة مما هم عليه الإسلاميون، شرعت في التحالف فيما بينها للوقوف في وجه ما تسميه "بالظلاميين" حتى لا يتغلغلوا في الفضاءات السياسية. من هذه الوجهة، ندرك لماذا تشكل الأصولية العدو المشترك بالنسبة لمختلف الاتجاهات المشكلة تاريخيا للنخبة ذات النزعة التحديثية.

ولمواجهة الأصولية الإسلامية التي تمثل، راهنا، واقعا ثقافيا لا تنفيه المجتمعات القائمة، تقوم اليوم أصولية مُضَادَّة للإسلاميين يصعب تصنيفها ضمن أشكال العلمانية المعروفة لطابعها المتشدد وغير القابل للاختلاف.

ومما يلزم تسجيله كذلك هو أن العلمانية، كقيمة من القيم يتم توظيفها داخل النزاعات القائمة، تحولت إلى شكلانية عقلانية حلت محل قيم العدالة والتقدم والإنسية. وكما هي كذلك، أفضتْ عدوانيةُ النزعة العلمانية في حق أعدائها الأصوليين المتشددين إلى حالة من الفقر السياسي والأخلاقي. وكمرادف لنضال مميت ضد الأصوليين، يسمح فيه باللجوء إلى كل أصناف الإقصاء والنفي، تتحول العلمانية إلى حجة لاستجماع القوى المتباينة المتناثرة، بحيث تشعر كل المكونات السياسية والاجتماعية المتبنية للحداثة بوجوب قيام تضامن لمواجهة التهديدات الكبرى. في سياق كهذا، فالاعتراض بأن العلمانية ليست مطلبا

ملحا وبأن ما يلزم إنجازه، بشكل استعجالي، هو تحقيق مطالب أخرى من صنف الديموقراطية واحترام حقوق الإنسان والتقدم والعقلانية، لم يعد مقبولا بإطلاق. إن اعتبار برهان غليون لهذه المواقف الإيديولوجية - السياسية في مجموع الحالات العربية ضربا من الهروب إلى الأمام وعدميةً ونفيا للذات يبدو أنسب وملائما للتعبير عن التمييز بين خطوط ومواقع المعركة ولا سيما في حالة المغرب.

ولمواجهة هذا الموقف، تعززت وتأكدت مواقف مختلفة جذريا صاغتها ودافعت عنها النخب التي تُشيِدُ وتؤمن بالخصوصية والأصالة والاختلاف، والإرث الثقافي التقليدي، رافضة لكونية القيم، وهي في ذلك تنحو منحى دفاعيا في راهن الحال الَّذِي يَتَمَيَّزُ بالانهزام والإذلال والضعف.

إن "الموقف الإسلامي" الذي يشمل في واقع الأمر "وجهات نظر إسلامية" عدة يأخذ مساره بين تسييس الإسلام وأسلمة السياسة، الشيء الذي تنتج عنه علائق بين الدين والمجال السياسي تختلف عن وتتعارض مع ما تم تحديده وتعريفه كموقف علماني.

من البديهي أنه لا يمكن للنزعة الإسلامية أن تتحول إلى إيديولوجية شعبية ومهيمنة إلا إذا ما دعت إلى التنمية وساعدت على انطلاقها وقامت بإنجاز المهام التاريخية التي عجزت عن تحقيقها الإيديولوجيات الأخرى. وبعبارة أخرى، هل بإمكان هذه النزعة الإسلامية إسعافنا في التفكير على نحو أنسب وأفضل في القضايا الجوهرية المرتبطة ببناء الدولة / الوطن في أبعادها السياسية والاقتصادية والاجتماعية؟ هل هي في موقع يتيح لها إرساء أخلاقيات فعلية للتقدم والمساهمة في صوغ سلوك أكثر جدوائية للنهوض بتنمية اقتصادية واجتماعية.

وبالرغم من كونه لم يجد بعد فرصة الإعلان عن نفسه في واقع الأمر، فإن المشروع الإسلامي كما يحمله الفاعلون السياسيون المدافعون عنه أو كما يتجسد من خلال تطبيق الشريعة الإسلامية، مازال محكوما بالنواقص والسلبيات : فلا التجربة الإيرانية أو الباكستانية في ظل حكم ضياء الحق أو السودانية في عهد جعفر النميري تشكل صورةً لها من الإبهار ما يجعلها تمارس جاذبية على أولائك الذين يبحثون عن نماذج سياسية.

يتضح إذن، أن ما يجمع بين الموقفين هو أن علاقة الإسلام بالعلمانية تتحدد، على ما يبدو، بمدى تعارضهما التام. وفي نفس الوقت من الجدير التسجيل أنه إذا كانت عناصر التأمل والتفكير، بالنسبة لدعاة العلمانية، ليست ذات دلالة، فإن الإنتاج الفكري حول هذه العلاقة عند دعاة النزعة الإسلامية مازال ضئيلا، كما أن أدبيات هذه الأخيرة مازالت متسرعةً في استصدار أحكامها ومحملة بأصناف من المسبقات ومدعاة لسوء التفاهم...

ألا يعمل الإسلام السياسي، من خلال أوليات اشتغاله الخاصة، إلا على إعادة سَوْقِ الفكرة المنتشرة، بشكل واسع وعلى امتداد سنوات، في صفوف النخب الوطنية، والتي مفادها أن شعبا متخلفا ليس على استعداد كاف لقبول دَنْيَوَة الديني؟. هل من المشروع تحميل النخب الوطنية المسؤولية الثقافية لكونهم لم يتصوروا إمكانية تطور الديني بشكل حديث وعقلاني في إطار النظام الاجتماعي ؟.

وتمتاز الظروف الحالية بكون المطلب المتصل بالهوية يحتل مركز الصدارة بالنسبة لمطلب الحداثة والاقتداء بالغرب. إلا أنه سيكون من البساطة بمكان اختزال المشروع الإسلامي في نموذج مُضادّ لمجتمع عتيق، رجعي يتخذ من الماضي مرجعا لتوجهاته. ذلك لأن النزعة الإسلامية لا تعني التخلي، بشكل قاطع، عن العالم الحديث. إن دعاة هذه الأخيرة يلجؤون إلى تعبئة التقاليد والإرث التراثي بهدف امتلاك ناصية التقدم بشكل فعلي وصوغ منحى سياسي يتناسب والحداثة.

وهكذا، يبدو أن الحداثة المناضلة لا تحتكر مهام التحديث، إذ تؤكد الحركات ذات النزعة الإسلامية على قابلية قيم الإسلام للقيام فعليا بدور في عملية التحولات والتغيرات الاجتماعية.

ومما له دلالة عميقة هو أن النزعة الإسلامية تبدو، وهي في ذلك مسلحة بمفهوم الهوية كنواة مركزية في مشروعها ومستندة إلى مشاعر الأخوة والتضامن، كإيديولوجية للرفض السياسي والاحتجاج الاجتماعي ونقد الأسس التي يقوم عليها المجتمع الحالي.

ما تقوم به العلمانية هو أشبه ما يكون بإجراء فواصل التمييز بين مختلف القوى السياسية. إن نظرة عامة تتيح الإلمام باختلاف وتعددية الوضعيات : ففي حين، يواجه الإسلام السياسي في كل من تونس والجزائر بشكل خاص تحالفا مناوئا مشكلا من القوى السياسية الأخرى، تتميز الوضعية المصرية بمدى تغلغل القوى الإسلامية في غالبية الاتجاهات السياسية. وفي حالات أخرى كما هو الشأن بالنسبة للمغرب، فقد تم الشروع في فتح نقاش حول إمكانية دمج الاتجاهات السياسية التي تدعي انتماءها إلى الإسلام السياسي في دائرة الحركة الوطنية ( )...

## II

يلزم التمييز بين الاستراتيجيات ومواقف الفاعلين في علائقها بالإسلام وبين النزوعات البنيوية كما يجب أن لا يغرب عن الذهن أن قوة ما هو ديني وتأثيره في الحياة

الاجتماعية من جهة، وامتداد مسلسل العلمنة داخل المشهد الاجتماعي من جهة أخرى، يشكلان الوجه الآخر في علاقة الإسلام بالعلمانية.

إن الإقرار بوجود بعد ديني متجذر تاريخيا ومتغلغل في الحقل المغربي يشكل أفكاراً عامة متداوَلة في مختلف السوسيولوجيات التي حاولت إدراك الواقع السياسي والاجتماعي المغربي.

ومما يميز الإسلام المغربي هو أنه تطور في شكل كُلِّيَة معقدة إلى حد يبدو معه من الصعب التمييز بين ما هو إسلامي محض وما هو إرث محلي. إن معرفة امتداد الفضاءات التي يسودها القدسي تدلنا على مدى تغلغل هذا الأخير وشمله للوقائع والممارسات والحقائق والأشخاص.

ومن جهة أخرى، تخضع الذاكرة الجمعية لهيمنة رمزية زاحفة : فالعلماء والأشراف والمرابطون مازالوا يجسدون الهوية الثقافية المغربية في أشكالها المؤسساتية (الدولة) والشعبية، مما يشهد على تعددية تنم عن قوة تجذر وانتشار الديني، فهؤلاء (العلماء، الأشراف والمرابطون) يكونون جزءا من مجموع نظام أخلاقي اجتماعي -سياسي ديني وطرفا في السيرورة الإيديولوجية للنظام القائم.

إن هؤلاء الوسطاء بين الله وعباده لما لهم من بركة توارثوها، شرعوا في غزو كل الفضاءات الاجتماعية. فالعلماء، على سبيل المثال، بدأوا، باعتبارهم مؤتمنين على المعارف الفقهية وضامنين لاستمرارية الشريعة السماوية وصفاء السنة النبوية، يتغلغلون في ثنايا الكائن الاجتماعي. فلا حاجة للتأكيد، هنا على الجوانب الأكثر دلالة في مجتمع مغرب ما قبل بداية القرن العشرين، والممثلة في سلطة هؤلاء الأشخاص في تحديد المميزات الضرورية التي يجب أن يتحلى بها المسلم السوي الصالح. على مستوى اخر، يعبّر المرابطون، الذين تناولتهم بالدرس الأدبيات العلمية، عن إسلام شعبي تجد الجماهير فيه ما يسند هويتها.

تأثير الديني لا يقف عند هذا الحد، فهو حاضر حتى في مسلسل إضفاء الشرعية. وهنا تلزم الإشارة إلى أن تاريخا للنزاعات وحركات المد والجزر المتصلة بما يضفيه الديني من شرعية على السلطة المركزية يقتضي مزيدا من البحث والكشف. وتشكل مؤسسة الشرف أهمية في قيام هذه الشرعية. وهل يمكن إدراك علاقتهم بالسلطان أو سعيهم لاحتلال مواقع داخل المسار الإيديولوجي للدولة المخزنية؟ أليس العلماء هم الذين صاغوا ذلك التصور الذي بمقتضاه يصبح الهدف من السلطة هو الحفاظ على التقاليد وعلى التماسك الاجتماعي ووفق ما تمليه الشريعة؟ إن الأمر يتعلق بمجتمع دولة يحكمها سلطان يتمتع بسلطة مطلقة حرصا منه

على سمو الشريعة الإسلامية بتعاون مع العلماء المنظور إليهم كمؤتمنين على العلوم الشرعية. بالنسبة للمغرب، ليست هناك حاجة لتقديم دلائل على مدى رسوخ النزعة الدولتية (من الدولة) والاستبدادية والتقليدية الدينية.

ولقد شكلت تعددية الطرق والأساليب للارتقاء إلى درجة القداسة موضوعات للدراسات المنجزة في حقل العلوم السياسية. من الأكيد أن الأمر لا يتعلق بقداسة تفضي إلى حد التعبد. إنها قداسة تحدد مواقع الفاعلين السياسيين داخل تراتبية المعايير وتضفي على بعض مكونات النظام القدرة على جعل نفسها مرجعا مركزيا يتم في ظله سن القوانين أو تعطيلها، وإرساء الهيمنة والاحترام والانصياع.

ومن نافل الكلام، القول بأن المجال السياسي، بمجمله وليس في ذلك الجزء فقط الذي تحتله السلطة المركزية، مازال يتخلله البعد الديني، وهذا ما تدل عليه مفاهيم وممارسات الحركة الوطنية. وفي هذا السياق، فعلال الفاسي حتى وإن كان لا يرفض التوظيف الحديث لمفهوم الأمة الجديد، فهو كان يستقي إشكالية البناء الوطني من الإسلام الإصلاحي.

وهكذا يبدو أن الإسلام يشكل مرجعا فاصلا في قيام أمة وطنية، وعنصرا محدِّداً في الترسانة الإيديولوجية لهذه الأخيرة. كما أن المشروع الاجتماعي - الاقتصادي - التعادلية - ما هو إلا حصيلة قراءة جديدة للشريعة.

يتجلى لنا، إذن أن كلا من القائمين على السلطة المركزية ومن الفاعلين الباحثين عن أسس مستقلة للسلطة عن طريق صوغ نظرية الشورى، يستقي من الدين ما يعزز مصادر قوانينه.

إن الانطباع السائد اليوم هو أن الديني أصبح على قدر من الهيمنة، لكن هناك تحولات جذرية في طريقها إلى التحقق، بالرغم مما يبدو من استحكام القبضة على كل مناحي الحياة من طرف الديني. وتندرج استراتيجية الدولة لمناهضة الاحتكار في الحقل الديني في إطار هذه التحولات النوعية البعيدة المدى. من الأكيد، أن المشروع المخزني تمكن في آخر المطاف من الهيمنة على المشاريع الأخرى التي تنافسه في إنتاج الرموز، مما نتج عنه إلى حد ما، تَدَنٍّ في الدرجة التي كان يحتلها الفاعلون والمنافسون الآخرون.

ولقد أبرزت الأبحاث الجامعية المنجزة لحد الآن أنه لم يعد من الممكن ابتداء من سنة 1961، التحدث عن وجود حقل ديني متعدد المراكز. وقبل سنة 1912، عرف الحقل السياسي - الديني نوعا من التوازن بفضل لامركزية السلطة الرمزية، ولم تتحقق شروط

إمكانية احتكار الممتلكات الرمزية إلا بقيام نظام الحماية الفرنسية. إن استمرارية بعض أشكال لامركزية الحقل الديني والسلطة الرمزية لا تنفي مدى تفوق ونجاح مشروع توحيده واحتكاره بالرغم من الاختلافات البسيطة جداً من مرحلة إلي أخرى. وإن كانت عملية الاحتكار هاته تشكل مرحلة هامة في المسلسل المرتبط بالحقل الديني، فإن المَأسَسَة عملت على تعزيز هذه النزوعات الأساسية. ويمثل التأطير المؤسساتي للعلماء (في الفهم القديم) واقعا دالا : فالعلماء تم تنظيمهم رسميا من طرف الدولة داخل بنية تراتبية مشكلة من مجالس علمية تَكُونُ مهمتها تقديم المساعدة للعمال في مراقبتهم للطرق والجمعيات وكل أشكال التعبير عن التلقائية الدينية (...).

هل يمكن تأمل المقدس والتفكير فيه بدون أن تكون هناك سياسة طبيعية، واقعية وعملية؟ هل يحق التساؤل حول ما إذا كانت "دُنْيَوية" "Mondanité"الدولة المغربية كما هو الشأن بالنسبة لمجموع الدول العربية لا تشكل قدرا لا مفر منه؟ ففي غالب الأحيان، يتم تعريف الدولة باعتبارها نتاج امتلاك مال الخزينة عن طريق استعمال القوة. وفي حالة المغرب، تم تحديد مفهوم الدولة كتمفصل لمستويات مختلفة بحيث تتداخل فيما بينها كل أدوات إضفاء الشرعية على الذات داخل تراتبية من المجموعات والسلط (عائلة، قبيلة، سلطان، إمبراطورية) فالبنيات الأساسية تتمفصل حول مجموعة من العلائق الشخصية وتقوم على أساس ثقافة من صنف ثقافة الباروصيال Paroissial وعلى نظام لإضفاء الشرعية على المجموعات الصغيرة التي، بانتمائها إلى مجموعة أوسع، لا تعمل على رفض الأسس الداخلية للتنظيم. في ظل هذه الكتلة يبدو الهيكل الدنيوي حاسما.

هناك عوامل جديدة راهناتقود إلى انتصار الدول ذات العمق التاريخي باستعمالها كل الوسائل بما فيها التهديد الأصولي. وباندراجها في آفاق أوسع للمد التحديثي المتغلغل في جسم المجتمع المغربي، ولاسيما على مستوى المناطق الحساسة والمركزية والمُحَدَّدَة أحيانا، فإن إشكالية علاقة الإسلام بالعلمانية تظل محدودة من حيث حجمها ولا تتعدى أبعادها العادية والمتواضعة. ويبقى أن العلمنة المؤسساتية والاجتماعية، على رغم كل العوائق التي تعترضها، تشكل عنصرا من العناصر التي تجعل من النقاش حول علاقة الإسلام بالعلمانية نقاشا نسبيا.

**AL-Ashmawy (M.S)**, L'islamisme contre l'islam,

La découverte. AL-FIKH, Paris. Le Caire, 19

**Bruno (Etienne),** L'islam radical, Paris,

**Ghalioune (Burlane),** Le malaise arabe, "Paris", Le Découverte, 1991.

**Lamchichi (A),** Islam et contestation au Maghreb, Paris, L'Harmattan, 19

**Saaf (A)**, Images politiques du Maroc, Rabat, Okad, 1987

**Tozy (Mohamed),**

**Zacharia (Fouad),** "Laïcité et islamisme :les Arabes à l'heure du Paris choix",

# الإسلام والتحديث
# من رد الفعل إلى القطيعة الخلاقة ؟

**■ أحمد حرزني**

---

لعل أول ما يثير الدهشة بخصوص "ظاهرة الأصولية الإسلامية" هو الحديث نفسه حولها ووصفها بالظاهرة. فكأن الجميع يستغرب أن يكون الإسلام قادرا على الصحو بعد كل هذه القرون من السباة، وبعد ما تعرض له من تهميش ومسخ خلال عهود الاستعمار، ولازال يتعرض له في ظل استمرار عملية "التحديث" الذي تلى تلك العهود على يد حكام محليين. وبالفعل، فلقد كدنا جميعا نظن أن الإسلام قد انتهى، وألغي دوره الممكن في تحديد معالم مستقبلنا، وبات مجرد تراث -بالمعنى الفلكروي للكلمة تقريبا- ينضاف الى الشعر الجاهلي ليثير عواطفنا في بعض المناسبات. بل إن المسلمين المومنين أنفسهم كانوا، عن وعي أو من غير وعي، بتصرفهم في أية حال، يؤكدون هذا الظن. فقد مالت غالبيتهم العظمى نحو نهج "الهجرة إلى الذات" بغية صقلها، وحمايتها من دنس المحيط، وضمان الجنة في نهاية المطاف، وهكذا تحول الإسلام على يدها إلى دين خلاص فردي، لا يبغي أي تدخل كدين وبصفة جماعية في أمور الدنيا، المتروكة للملمين بها.

فإذا بالإسلام يتفجر من جديد كقوة ذات بال، ويغزو الملايين من المحرومين والشباب والنساء -كما جاء في ورقة اتحاد الكتاب-، ويطالب، باختصار، بالسلطة. كيف أمكن هذا التحول ؟

لا بد أولا من الإيقان بان الإسلام لم يمت أبداً، وإنما فقط خضع لفترة طويلة من الكمون. وكيف كان له أن يموت ؟ إن الإسلام، كدين، يعالج الغصة الوجودية للبشر الذين يعيشون في دائرته. وتلك الغصة الوجودية، وإن كانت جزءا من شرط هؤلاء البشر بصفتهم

بشرا، فإنها في حالتهم الخاصة لم تفعل مع الزمن سوى أنها زادت عمقا وتجذرا وخطورة، لأنهم فقدوا "الشرانق" الاجتماعية "التقليدية" التي كانت على بساطتها توفر لهم، مدعومة بالدين، حدا أدنى من الشعور بالأمن (الاقتصادي، والاجتماعي، والنفسي) بدون أن تستقطبهم، أو على الأصح تستقطب أغلبيتهم، شرانق اجتماعية بديلة، وتستطيع مع ذلك أن تدعي لنفسها بعض الشرعية الدينية. فكم من الحرف القديمة اندثرت من الوجود– ولا بديل سوى البطالة، المقنعة أو غير المقنعة، أو تدبر الأمر بطرق محادية للشرعية وأحيانا للأخلاق. كذلك تلاشت العائلة التقليدية، في حين تمنع فيه موانع ثقافية ومادية تعمم العائلة العصرية خلفا لها. ونفس الحقيقة تسري على كل مؤسسات التنشئة والتآزر الإجتماعيين الأخرى، من المدرسة إلى النظام السياسي مرورا بالتنظيم المهني ونظام التأمين الإجتماعي وغيرهما. فكل هذه المؤسسات عرفت تقلبات شاملة، ولكن أقل ما يقال عنها في حالتها الراهنة أنها أعجز من أن تلبي الدور الذي من أجل القيام به أوجدت أصلا، ألا وهو توفير حد أدني من الطمأنينة لعامة المواطنين، بما يشمله مثل ذلك الحد الأدنى من الطمأنينة من رضى كل واحد ولو نسبيا بقسمته، ومن اقتناع كل واحد بان بامكانه تحسين قسمته بشيء من الجهد والمثابرة سالكا طرقا معروفة ومقبولة، ومن ارتياح لمحيطه الاجتماعي، ومن شعور بان هناك ميلا عاما نحو التطابق بين الأفكار والمعتقدات، من جهة، والواقع، من جهة أخرى –ألا وهو إذن، بعبارة أخرى، تحييد، إلى أقصى حد ممكن، الغصة الوجودية القابعة في أعماق كل فرد، وتمكين كل فرد من فرص البذل والعطاء والبحث عن السعادة، وتمكين المجتمع من أن يسير سيرا سويا. هذا العجز هو الذي يفسر النزوع المتزايد للملايين إلى "العودة إلى الماضي"، وفشل مختلف الإيديولوجيات العصرية في إقصاء الإسلام من الميدان.

صحيح أن هناك جزرا، وسط بحر المجتمعات المسلمة المعاصرة، كما وسط غيرها من المجتمعات المتخلفة، بنيت عليها أنوية مؤسسات شبيهة بالمؤسسات –الأنموذج، تلك التي ازدهرت في الغرب. فهناك مدارس تضاهي مثيلاتها بالغرب–ولا غرو، فهي في أغلب الأحيان تابعة لبعثات غربية ! وهناك مقاولات تعتمد أحدث مناهج التسيير، بل إن منها من ذهب لغزو الغرب ! وهناك فئات تستفيد من الضمان الإجتماعي، بما فيها قسم من الطبقة العاملة. وهناك أسر عصرية تماما ،لن تخيبك أبدا لو وضعتها في محيط غربي.

وبالضبط، وكتتويج لهذه المنجزات، هناك قسم من الساكنة تبني نمط عيش ونمط تفكير غربيين تماما، ويبدو أنه وجد راحته في هذا التبني، وهو وحتى إن لم يتنكر للإسلام إلا أنه يشاطر القليل مع جمهور المسلمين المحيطين به. وهذا هو وجه الخطر في الأمر.

فلقد باتت الذات الجمعية للمسلمين تستشعر حتمية الإنكسار، مما يزيد في قلقها وتوترها، ويهدد الأمة في كل آن بنشوب سعير العنف الأهلي، كمحاولة عفوية من طرف الأمة لاسترداد وحدتها.

لا شك إذن أن "الأصولية الإسلامية" هي، كما ذهب إلى ذلك العديد من الدارسين، بنت ما يمكن أن يطلق عليه " التحديث المعاق"، أي التحديث الذي تستفيد منه أقلية ولا تستفيد منه الأغلبية.

يبقى السؤال الحقيقي هو : هل يمكن للتحديث أن يكون غير معاق ؟ بعبارة أخرى : هل تعوق التحديث الحالي أمر مؤقت أم نهائي ؟ هل نحن بصدد أزمة انتقال أم أزمة استقرار (في الأزمة) ؟

الغريب أن اليسار المتمركس بدرجات متفاوتة واليمين الليبرالي كلاهما يلتقيان في إعطاء جواب متفائل عن هذا السؤال. بل إنهما يلتقيان حتى في تكييف جوابهما، إذ كلاهما يشترطان إتخاذ اجراءات على مستوى "الهياكل" إذا كان الغرض هو "تحرير" التحديث. الفرق الوحيد بينهما أن الأول يريد أن تكون تلك الإجراءات "جذرية" و"ثورية"، بينما يقنع الثاني بما يسميه "إصلاحات".

أما الإجراءات "الجذرية والثورية" فقد وقفنا على فحواها ومؤداها ومالها في تجربة الاتحاد السوفياتي سابقا وغيره من بلاد المنظومة "الاشتراكية" سابقا. وتتلخص تلك الإجراءات في إزاحة البورجوازية وغيرها من الطبقات والفئات الإجتماعية الإستغلالية والطفيلية من السلطة، وممارسة الديكتاتورية عليها من طرف الطبقة العاملة وحلفائها الكادحين، عبر أجهزة حكم من نوع جديد. بذلك، كان الأمل معقودا على أن تتفجرعبقرية وإنتاجية الجماهير، وأن لا يتمَّ فقط، في ظرف وجيز، اللحاق، بالمعنى الكمي، بالدول الغربية الأكثر تقدما، ولكن أيضا أن يتحقق بناء مؤسسات مختلفة نوعيا -مؤسسات أكثر ديموقرطية وأكثرحرصا على أمن الأفراد والجماعات. كان ذلك هو الحلم. أما الواقع فقد أتى بسجن عبقرية وإنتاجية الجماهير في إطارتصاميم جامدة موضوعة من فوق، وبإفراغ أجهزة الحكم الجديدة من أي مضمون، وباحتكار السلطة كل السلطة من طرف البورجوازية البيروقراطية.

هاته الأخيرة لم تحتفظ من البرنامج الأصلي إلا بهدف اللحاق بالدول الغربية، وفي سبيل تحقيق هذا الهدف أنهكت الجماهير، لاسيما وأنها كادت تختزل الشعار في بعده العسكري دون غيره من الأبعاد، وانتهت في جميع الأحوال إلى فشل ذريع، وإلى الإستسلام

للغرب، واستجدائه من أجل أن يجرب على بلدانها بدورها مفهومه هو أي "الإصلاح الهيكلي".

مع أن ثمار "الإصلاح الهيكلي" على طريقة البنك الدولي وصندوق النقد الدولي بادية للعيان منذ مدة. لقد كانت تينك المؤسستان تعدان البلدان الدائنة التي تلتجئ إليهما بانها إذا ما اعتمدت تحوير اقتصادها حول الأنشطة المصدرة، وحررت الأسعار ونسب الفائدة، وتخلت عن كل سياسة حمائية، وشجعت الإستثمار الأجنبي، وخوصصت مؤسساتها الإقتصادية بشكل منهجي، وحدت من نفقات الدولة، وقلصت الكتلة النقدية المتداولة، إلى غير ذلك من الإجراءات، فإنها ليس فقط ستتمكن على أمد معقول من تسديد ديونها وإنما ستستطيع، فوق ذلك، أن تنمي ثروتها، وأن تشهد بداخلها إنطلاقاً جدّياً ل «روح المقاولة» وأن تبتلع بشكل ملحوظ البطالة التي تنخرها، وبكلمة واحدة أن "تقلع" اقتصاديا، وأن تقترب من نموذج بلدان منظمةالتعاون الإقتصادي والتنمية.

لا شيء يذكر من هذه الوعود تحقق -باستثناء استرسال تسديد الديون. والسبب بسيط للغاية، وهو أنه لا مصلحة لبلدان منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية في أن تلحق بها في يوم من الأيام البلدان "النامية". والدليل هو العراقيل التي تضعها من الآن أمام صادرات هذه الأخيرة. إن تلك العراقيل تشكل نقضا سافرا لفلسفة واستراتيجية البنك الدولي وصندوق النقد الدولي المعلنتين. ومع ذلك، فإن المؤسستين معا تكتفيان بالتعبير عن الأسف إزاءها.

وبالمناسبة، فحتى لو فرضنا أن بلدان م ت ق ت قد يتسع صدرها لانفتاح ناديها على كل البلدان النامية، وفرضنا أن "الإصلاح الهيكلي" من شأنه أن يفي بجميع وعوده، فهل تتحمل ... الأرض المسكينة نتائج مثل هذه التطورات ؟ لنأخذ مثلا واحدا : هل تتحمل الأرض تعميم النسبة الأمريكية الحالية لملكية سيارة شخصية (وهي نسبة سيارتين اثنتين لكل أسرة، مع العلم أن الأسرة الأمريكية المتوسطة لا تتعدى 4 أفراد) على كل المعمور ؟هل بالأرض من البترول ما يكفي لمواجهة هذه الفرضية ؟ وحتى لو كان بهاما يكفي من البترول، فما رأي طبقة الأوزون ؟

وحدهم الذين باعوا أنفسهم لشيطان العلم، المومنون إيمانا أعمى بقدرة العلم الأبدية على إيجاد بدائل وعلى تجنيب البشرية الكارثة، يستطيعون أن يستخفوا بمثل هذه التساؤلات. أما الناس العاديون، الذين لم ينسوا إنسانيتهم، بما تعنيه أحيانا من عظمة ولكن في أحيان أكثر من ضعف، فإنهم لا يستطيعون إلا أن يأخذوها مأخذ الجد.

عود على بدء. يبدو إذن أنه من باب التغليط أو المغالطة التصريح بأن الأزمة التي تتخبط فيها البلدان النامية، ومنها البلدان الإسلامية، أزمة انتقال. كل الدلائل تدل، على العكس، على أنه نفق لا نهاية له ذلك الذي توجد فيه تلك البلدان.

إذا كان الأمر كذلك، فلا بد من استخلاص الدروس اللازمة. وهناك درسان لهما علاقة بموضوعنا يتوجب استخلاصهما مباشرة، وهما، أولا، ضرورة نقد التحديث، وثانيا، فيما يخصنا كمجتمع إسلامي، ضرورة إلقاء نظرة جديدة على الصحوة الإسلامية الحالية.

ليس هذا مجال التوسع في نقد التحديث. يكفي التشديد على أن التحديث كان دائما الدعوى التي باسمها استعمرنا، وباسمها لازالت الأوساط المسيطرة عالميا، بمساعدة ذيولها المحليين، مواظبة على تفتيت كياناتنا، بل وكينونتنا، تنتقي البعض منا لتضمه إلى "نعيمها"، وتترك الأغلبية فريسة للتخلف، وعرضة للإنقراض الحضاري. أجل! إن الغاية القصوى للتحديث هي إمحاء كل الحضارات غير الحضارة الغربية البورجوازية من الوجود.

لطالما توهمنا بانه بالإمكان التحرر من دون إنجاز قطيعة جذرية مع الثقافة الغربية البورجوازية. لطالما فصلنا تعسفيا بين الإمبريالية، مثلا، وبين رحمها الثقافي الغربي البورجوازي، مواظبين على الإعجاب ببعض الإفرازات الأخرى لذلك الرحم كالتكنولوجيا، وكالديموقراطية، غيرمنتبهين لطبيعتها الحقيقية ولعلاقتها مع الإفراز الأول.

لقد كان التحليل السائد في أوساط الحركة التقدمية يقف عند حد الربط بين الإمبريالية والرأسمالية، ويكاد لم يفطن قط للجذور الثقافية لهذه الأخيرة. هذه الجذور تمتد إلى أعماق الثقافة اليونانية والديانتين اليهودية والمسيحية، بما تتضمنه تلك الثقافة وتينك الديانتان، على الخصوص، وفي أجزاء منها على الأقل، من تاليه نسبي للإنسان. هذا التاليه عرف ذروته خلال بدايات العهد البورجوازي (عصر"النهضة")، حيث شرعت تتداول صراحة فكرة أن بإمكان الإنسان تطويع الطبيعة وإحكام سيطرته عليها. من دون هذه الفكرة، ما كان للرأسمالية أن تظهر للوجود أبدا. بالمقابل، لما ترسخت، أصبح كل شيء ممكنا :آلة الحرب ضد الطبيعة المسماة صناعة حديثة ؛ التنظيم الرأسمالي للعمل؛ والإمبريالية، كنتاج، في آن، من جهة للإحتياجات الداخلية للتنظيم الرأسمالي للعمل ولتطور الصناعة، ومن جهة أخرى لشعور الإنسان الأبيض، الذي نمى الإرث اليوناني -اليهودي- المسيحي وبلور الحضارة البورجوازية، بالتفوق على كافة أنواع البشر الأخرى. أجل! إن فكرة سيطرة البشر على الطبيعة كانت منذ المهد مكيفة بشرط، وهو أن تقتصر تلك السيطرة على الإنسان الذي "يستحقها"، ألا وهو الإنسان الأبيض ذي الجذور اليونانية -اليهودية-

المسيحية. وبالفعل فإنه لا يمكن لأي قسم من البشر أن يحقق أية سيطرة علي الطبيعة إن هو لم يحقق في نفس الآن، بل وقبلا، السيطرة على الأقسام الأخرى من البشر- إن هو، بعبارة أخرى، لم ينجح أولا في "تطبيع" تلك الأقسام الأخرى من البشر (معاملتها كطبيعة وجعلها تقبل النظر إليها كطبيعة).

إنك لا يمكنك أن تكتسب حقا التكنولوجيا الحديثة، لدرجة تصبح معها مساهما في مشروع السيطرة على الطبيعة، إذا أنت لم تنتحر ثقافيا وحضاريا.

كذلك، لا يمكنك أن تبني ديموقراطية من النوع الغربي إذ أنت لم تكن بعد، كجماعة من البشر، مسيطرا على جماعة أو جماعات أخرى.

إن نظام الحداثة -ماكنا نسميه قبلا الإمبريالية- نظام متكامل متراص الأبعاد، لا يمكن تجاوزه إلا بنظام بديل لا يقل عنه تكاملا ولا تراصا في أبعاده.

خطا "الاشتراكيين" أنهم اعتقدوا إمكانية نهج "غير رأسمالي" بدون ما حاجة إلى منظور ثقافي -حضاري مغاير تماما للنمظور الغربي البورجوازي، ومتجسد على الخصوص في نظام تكنولوجي مخالف تماما للنظام التكنولوجي الرأسمالي في طبيعته وغاياته وطرق تدبيره.

خطا "السلفيين" أنهم اعتقدوا إمكانية استيراد التكنولوجيا والديموقراطية الغربيتين، مع المحافظة على "إنسيتنا".

وحدهم تقريبا "شيوعيو" بلادنا الإسلامية، الذين لم يحلموا أبدا بمستقبل "اشتراكي" قريب، كانوا على الدوام منطقيين مع أنفسهم كحداثيين. فهم، كما يذكر الجميع، لم ينخرطوا إلا على مضض في النضال ضد الاستعمار. واليوم، فهم، كما في الجزائر مثلا، يجدون في أنفسهم "الشجاعة" اللازمة لتكوين خلايا سرية مهمتها مواجهة، بالعنف، التيار الإسلامي.

إذا كانت الحداثة كما وصفناها -مشروعا اغتياليا متكاملا يستهدف أغلبيات الشعوب المستضعفة الغير مدمجة في أولياته - فان نظرتنا للإسلام، في صحوته الراهنة، لابد وأن تتغير. يصبح الإسلام باديا ليس فقط كرد فعل حمائي من طرف ضحايا التحديث، يراد به أساسا التغلب ما أمكن على "الأزمة الوجودية" المنتشرة والمستفحلة وسطهم، وإنما كذلك كطاقة مقاومة خارقة، وكخزان هائل من الأفكار والمواقف القابلة لِأنْ توظف في تشكيل البديل الما بعد حداثي المتكامل.

وهكذا يجب أن يكون الإسلام -وإلا انتهى، رغم صحوته الراهنة، "غريبا"، كما بدأ.

إن مسؤولية انتقال الإسلام الحاضر من حالة الدفاع -السلبي في جوهره، رغم بعض الأفعال ...الإندفاعية- عن النفس، بل ومن حالة تشكيل مجرد حالة نفسية، إلى حالة "الهجوم" بمشروع مجتمعي وحضاري متكامل، وذي قيمة كونية، هي مسؤولية الإسلاميين أولا- وإن هم قدروها حق قدرها، فلا الأوساط الإمبريالية العالمية تستطيع، ولاوزراء داخلية البلاد الإسلامية نفسها يستطيعون، وقف زحف الإسلام.

لكي يتم هذا الإنتقال، على الإسلاميين قبل غيرهم أن يدركوا الطاقات الحقيقية للإسلام، ويحرروها، ويبينوا قدرتهم على مواكبة الصخب الفكري الذي من شأن تحريرها أن يثيره.

لقد حان حقاً وقت الكف عن النظر إلى الإسلام كمجموعة نهائية من الحلول الجاهزة لمشاكل المجتمع -إلى جانب، طبعا، مجموعة من العبادات والشعائر.

إن الإسلام حتى وإن كان يقدم حلولا جاهزة، فإن صياغة تلك الحلول لابد وأن تتجدد، على ضوء ماطرأ على امتداد قرون من الزمن ،وعلى ضوء المشاكل التي تعاني منها البشرية اليوم.

لنأخذ مثلا. إن الإسلام لا يدعو إلى السيطرة على الطبيعة بالكيفية التي مورست من طرف الغرب البورجوازي. إن مفهومه لخلافة الإنسان لله على الأرض تتضمن، على العكس من ذلك، وإلى جانب معنى الاستهلاك الحلال، معنى المحافظة على "الأمانة" التي استخلف عليها الإنسان. ولكن، وبالملموس، ما هو النظام التكنولوجي الذي علينا بناؤه اليوم على هذه القاعدة ؟ إن النصوص، طبعا، لاتقول لنا. لا مناص لنا من إعمال فكرنا.

نفس الذي قيل عن النظام التكنولوجي يمكن أن يقال عن النظام الإقتصادي -الإجتماعي والنظام السياسي وغيرهما. في كثير من الأحيان تزودنا النصوص بالمنطلق، أو بالتوجه العام، أو حتى بأمثلة موحية، ولكنه يبقى لنا أن نبلور نحن الصيغ الملموسة والمعاصرة.

ونحن نفعل، أو نعتزم أن نفعل -وبالمناسبة- فان علينا ألا ننسى قطاعات أخرى من البشرية لادارية لها بنصوصنا- بما فيها قطاعات واسعة من سكان العالم الغربي نفسه- بل ربما وعلى رأسها هذه الأخيرة.

ذلك أنه كان ثمة دائما في الغرب من يعارض مشروعه التوسعي العنصري الإستغلالي المتعجرف. أولئك هم حلفاؤنا ويجب ألا نفرط فيهم.

بل إن الحضارة الغربية البورجوازية ككل، على الرغم من جرائمها، إلا أنها أمر وقع، ولا نملك إلا اعتبارها عملياً جزءا من التراث، علينا أن نفككه ونفرز فيه بين الصالح لنا وغير الصالح فنأخذ الصالح لنا ونرمي غير الصالح.

ونفس الشيء يصدق، بالأحرى، عن الحضارات الأخرى.

إن على الإسلامي المعاصر، بعبارة أخرى، أن يزاوج بين تبحر عميق في التراث الإسلامي وبين إلمام موسوعي بالتراث البشري بصفة عامة، وأن يكون قادرا، تركيبيا، على استلهام برامج ملموسة صالحة لهذا العصر منهما، ديدنه السعي الدؤوب لتخطي الهيمنة الحضارية للغرب البورجوازي، في اتجاه عالم تسوده المساواة بين الأمم وداخل الأمم، وتتوفر فيه للمستضعفين فرص الرقي والإزدهار.

هذا هو المعنى الوحيد للإجتهاد اليوم.

فهل نضجت الحركة الإسلامية المعاصرة بما فيه الكفاية لتبني مثل هذا المفهوم للإجتهاد ؟ هل تهتدي إلى نهج سياسة توحيد كل من يروم صادقا التحرر من الهيمنة الحضارية للغرب البورجوازي، داخليا وخارجيا، وإلى "الإكتفاء" بلعب دور المحرك و"المقرر" لأوسع نقاش ممكن حول تحديد معالم البديل لتلك الهيمنة، متخلصة، من أجل هذا، من النزوع إلى تضييق معنى الإسلام وإلى إقصاء كل من لا يزكي ذلك التضييق؟ هذا ما سيبينه المستقبل القريب. وهذا، مرة أخرى، ما سيقرر مصير الحركة الإسلامية المعاصرة.

**مايو 1993**

# الحداثة في مشروع «الإسلام السياسي»
# أو
# الاستثمار الاجتماعي للسلطة

## ■ عبد الإله بلقزيز

---

قد يكون في **الخطاب** السياسي للحركات الإسلامية في الوطن العربي –والجوار الإسلامي– الكثير مما يغري بالنقد ويفتح شهية الاعتراض. ولا ينحصر أمر هذا الإغراء –الممكن– في صفّ من سمُوا، أو أسْموا أنفسهم، علمانيين فحسب، وإنما هو ممتد إلى ساحة الذين قاوموا، باستمرار، كل محاولة لتصنيفهم في خانة العلمانية من دون أن يكونوا على استعداد –يوماً– للتحول إلى جنود في معركة «الإسلام السياسي»، بل و –أحياناً– عدّ هؤلاء هذه المعركة تكييفا غير طيّب لصورة الإسلام وتشجيعا –ضمنيا– لاعتراضات العلمانيين والديمقراطيين الخائفين على الخيار السلمي في السياسة والصراع السياسي...، وليس الاستدعاء الكثيف للماضي، والتوسّل المفرط لنماذجه في اشتقاق حلول للحاضرِ المُعْضِل، والتشنيع الأعمى على الحَضارة المعاصرة ومرجعياتها، وتحويل السياسة إلى مقدس، وإنتاج خطاب دَعَوي إقصائي متمركز على الذات إلى حدّ نرجسيٍ، وادّعاء احتكار الحقيقة المطلقة.. (ليس ذلك كله) إلا بعضاً –قليلا– من ذاك الذي يغري بالنقد والاعتراض... و–ربما– الاستهجان أيضا.

على أنه يحتاج المرء –الناقد بالأحرى– إلى قليل من الشجاعة كي يعترف بالنجاح النسبي لمشروع «**الإسلام السياسي**» في الصيرورة إلى **مؤسسات سياسية** فاعلة متواصلة –بكفاءة– مع محيطها الاجتماعي من وجهة نظر الثقافة السياسية البرغماتية: ثقافة **الفعالية** والإنجاز. وهو اعتراف سيخفف من وطأة النقد للخطاب طالما روعي في المشروع أنه مشروع سياسي في المقام الأول وليس مشروعاً فكريا تُمكن مجادلتُه ومقارعتُه بالحجة. غير

أن الأهم في الصورة كلها هو مفارقتها -القابلة للتفسير- والمتمثلة في أن هذا المشروع ينطوي على تقديس صريح للتقليد فيما هو ينشىء فاعلية سياسية على درجة كبيرة -بل خارقة- من **الحداثة**! إنه يوظف المدونة الإسلامية الكلاسيكية في انتاج خطابه، لكنه يستعير أحدث خبرات التنظيم السياسي لتحقيق الفعالية!

لنلق نظرة سريعة على نماذج مفصلية من التعبير عن هذه الحداثة السياسية كما عرضت نفسها على جبهتين: جبهة الصراع على **سلطة المجتمع**، وجبهة الصراع على **سلطة الدولة**.

## الدعوة. أو ما قبل الدولة

حين كانت معظم القوى السياسية العربية التي ائتلفت في ما عُرف -ويعرف- باسم حركة التحرر الوطني العربية منغمسة في معركة امتلاك السلطة على هديٍ من المأثور اللينيني -وأضرابه- («المسألة الأساسية في كل ثورة هي مسألة السلطة السياسية»)، كانت الحركات المنضوية في إطار مشروع «الإسلام السياسي» تنكفىء من فروع السياسة وحواشيها إلى **الأصول** (= المجتمع) كي تنظم وتبني **البنى الإرتكازية** للسلطة القادمة. لم تنشغل كثيراً بالبحث عن أغلبية في البرلمانات ولا بالتمثيل الحكومي، ولا حصرت ميدان فعلها في النقابات العمالية والطلابية والمنظمات المهنية فحسب، بل هي انصرفت إلى تحقيق سلطة تحتية أساسية في المجتمع ومن خلال أنويته الأولية وأجياله الابتدائية. فطفقت تؤسس دور التعليم الديني والمساجد، والمؤسسات الخيرية، والمستشفيات، لإسعاف جمهور عريض محتاج وامتصاص جزء من ضائقته... فَكَسْبِه إلى قضيتها، فضلا عن إعداد جيل جديد متشبع بأفكارها وقيمها ليكون جيل ثورتها المؤجلة. وباختصار، كانت قضية قوى «الإسلام السياسي» في هذا الطور من تجربتها هي بناء مؤسسات المجتمع المدني وتأمين الشروط القاعدية للتغيير. ولم يتطلب الأمر وقتا طويلا كي يكشف عن وجاهة هذا الاختيار الاستراتيجي الناجح الذي سارت فيه «الدعوة». ففيما كانت الحركة العلمانية- القومية والماركسية والديمقراطية- تنتكس وتتعرض للتصفية المادية الشاملة، بسبب انكشاف حالها على قاعدةٍ جماهيرية هزيلة وموسمية لا تسمن ولا تغني...، كانت قوى "الإسلام السياسي" على موعد مع ثمرة طازجة: مجتمع مساند ودولة آيلة إلى تداعي. ولم تعد السلطة -في رهانها- أكثر من تحصيل حاصل. لم تعد أكثر من حصيدة نضجت عن زرع مناسب.. في وقت مناسب.

هذا الاستثمار الاجتماعي -أو المجتمعي- طويلِ النَّفسِ للسلطة يشكّل - في ما

نُقدِّر- ذروة الوعي السياسي الحديث، الوعي الذي تمثَّل، بشكل ايجابي، دروس السياسة والثورة في الماضي واستوعب نكساتها واخفاقاتها، وصاغ رهاناتها الجديدة والمطلوبة. حين نُعيِّنُ هذا الاستثمار الذكي طويلَ النَّفسِ للسلطة بالقول إنه أَمَارة على حداثة سياسية، تنصرف -تماماً- عن الانتباه إلى مضمون المشروع السياسي لننصرف -بدلاً من ذلك- إلى الانتباه إلى كيفية بنائه، ففي هذه الكيفية -حصراً- تقبع الحداثة المنوّه بها.

## "اِصدَعْ بما تؤمَرْ"

في مرحلة من المراحل المتقدمة من نموّها، تخرج "الدعوة" من ميدان الايديولوجيا إلى ميدان السياسة، من التثقيف والتهيئة والتكييف العقلي والروحي والنفسي، إلى الجهر المادي بالرسالة السياسية في ساحة المجتمع. ولايجادل أحد في أن هذا الانتقال بالمشروع السياسي الإسلامي المعاصر من طور التعبئة والاستثمار إلى طور الفعل والقطاف، انتقال يستعير النموذج النبوي المرجعي في بناء التجربة السياسية الإسلامية والتحول بها من دعوة إلى دولة. على أن هذه الاستعارة لا تعدو -في النهاية- أن تكون رمزية، على اعتبار عمومية نموذج الانتقال هذا في معظم تجاوب الثورة في التاريخ التي بدأت فكرة وصارت دولة والتمست الايديولوجيا والتثقيف سبيلا إلى العمل السياسي ؛ ثم على اعتبار الوظيفة الايحائية لتلك الاستعارة بانتساب المشروع المعاصر للحركة الإسلامية إلى جذر أصولي نبوي، من باب ما هي مفيدة في اسباغ الشرعية عليه والتماس ما يمكن التماسه له من قداسة تعزز هيبته.

على أن وجه الحداثة في السلوك السياسي لقوى مشروع «الإسلام السياسي» حين انعطافها من برنامج الدعوة إلى برنامج الدولة، من استراتيجية الهيمنة على مؤسسات المجتمع المدني إلى استراتيجية السيطرة على سلطة الدولة، يكمن في الأخذ بجميع الأساليب المعاصرة لامتلاك السلطة، والسير في منطقها حتى النهاية من غير تردد أو تحوير، ومن غير تحفظ عقائدي كما افترض أولئك الذين لم يحالفهم الحظ في أن يقرأوا المشروع السياسي الإسلامي قراءة صحيحة تنزع عنه -منهجيا- القوام الديني المتداخل فيه مع نسيج السياسة تداخلا وظيفيا موضوعيا لا ذاتيا. في هذا، لِلمحلل النزيه أن يقرأ في الفعل السياسي الإسلامي لوناً من ألوان الإفصاح البليغ عن تشبع فكري -ونفسي- بالثقافة والقيم البراغماتية بحسبانها أسطع تمثيل للحداثة السياسية. وهاكُم نموذجا لتلك الحداثة غير المتحفظة في سلوك تعرجات درب الثورة لدى قوى «الإسلام السياسي» :

قدم رصيد التجارب الثورية المعاصرة أربع كيفيات لتحقيق التغيير وإنجاز الثورة. لم

تتعاقب تعاقبا تاريخيا على الرغم من أن بعضها أتى يعوّض الآخر بعد نكسة أو انسداد، وإنما هي تزامنت مع بعضها، بل تجاورَت أحياناً جواراً لافتا. الكيفيات الأربع تلك هي : الثورة المسلحة المعتمدة على العنف الثوري (حرب العصابات، الحرب الشعبية...) ؛ والثورة الشعبية المعتمدة على أسلوب المقاومة المدنية (المظاهرات، الإضراب العام، العصيان المدني..)؛ والانقلاب العسكري عبر التغلغل في صفوف الجيش ؛ ثم التحقيق السلمي للتغيير عبر الأسلوب الديمقراطي (الاقتراع الانتخابي). وتكاد لا تخلو تجربة من تجارب الثورة في العصر الحديث من أن تكون ثمرة خيار من الخيارات الأربعة المذكورة...

باستعادة شريط العمل السياسي الإسلامي في الوطن العربي والجوار الإسلامي، نتبيّن كيف أن هذا العمل اهتدى إلى تجريب الوسائل الأربعة تلك في ظرف زمني قياسي جداً (13 سنة فاصلة بين رحيل الشاه ورحيل نجيب الله). وغالبا ما جرى ذلك بكفاءة يمتنعُ أداؤها على مجرد فقهاء معمَّمين يغمغمون بفتاوَى أئمة الماضي، وهؤلاء -على كل حال- ليسوا من يقودون حركات «الإسلام السياسي» المعاصر ممن يعرفون -جيدا- من أين تؤكل كتف السلطة.

،،، مثلت الثورة الشعبية في إيران، العام 1979، التي أطاحت بمَلكية آل بهلوي، والتي قادها حلف سياسي -شعبي عريض (رجال الدين النافذون في «قم»، «مجاهدي خلق»، «فدائيي خلق»، «تودة»...)، مثالاً للثورة الشعبية الشاملة التي ينتفض فيها المجتمع -برمته- ضد الدولة، فتتفكك فيها أجهزة هذه الأخيرة (الجيش، الأمن، المخابرات)، وتتصدع مراكز القرار فيها، فتنشأ -تبعا- لذلك حالة من حالات ازدواجية السلطة (سلطة الدولة المحتضرة وسلطة الثورة المندفعة)، قبل أن تنتهي - من حيث هي حالة انتقالية- إلى استلام الثورة للسلطة. جرى اختبار هذه الاستراتيجية في إيران بنجاح باهر عزَّ أن شهدته ساحات كانت مسرحاً لثورة معاصرة ؛ وكان ذلك مناسبة لاكتشاف المخزون الهائل من الخبرة والكفاءة الذي اكتنزه العقل السياسي للجيل الجديد من الإسلاميين لإدارة معركة امتلاك السلطة. فجأة، تحَولت الواقعة الإيرانية إلى نموذج يغري بالمقاربة والاقتداء ؛ وشيئا فشيئا، كان يخرج من إيرانيته كي يصير النموذج المرجعي لتجارب أخرى -إسلامية- كرّت سبحتها من دون انقطاع.

جنبا إلى جنب، مع أسلوب الثورة الشعبية والمقاومة المدنية الذي نهجته الحركة الإسلامية في إيران، جربت الحركة الإسلامية في أفغانستان أسلوب "الجهاد الإسلامي" الذي يرتكز إلى مبدإ العنف الثوري المسلح والانتظام في مجموعات عمل عسكرية. ففي مواجهة القوات السوفييتية الغازية، وفي مواجهة «حزب الشعب الثوري» وحكومات حفيظ

الله أمين، وكارمال، ونجيب الله، أتلفت أهم الحركات السياسية الإسلامية الأفغانية («الحزب الإسلامي»، «الجمعية الإسلامية»، «حزب الوحدة»...) في إطار جبهوي -عسكري قاد حرباً شعبية ضروساً ضد الاحتلال والجيش النظامي، في أشدّ مظاهر التعبير عن أسلوب الكفاح المسلح، قبل أن يظفر بانسحاب عسكري سوفييتي وانهيار للنظام التابع، فسيطرة على السلطة في كَابُل. ومع أن العنف الثوري ليس جديداً على التيارات الإسلامية، بل لجأت إليه حركة «الإخوان المسلمين» في مصر مثلا منذ أزيد من نصف قرن - على عهد مرشدها حسن البنّا- وخاصة منذ ثلاثين عاماً ونيف بعد تبلور حاكمية سيد قطب (القارئة في حاكمية أبي الأعلى المودودي)؛ ومع أن خيار العنف زاد استفحالاً في مصر ولبنان والجزائر على يد منظمات «الجهاد الإسلامي»، وأخرى على شاكلة «الجماعة الإسلامية» و «التكفير والهجرة»...الخ، إلاّ أن هذا العنف اكتسب طابعا إرهابيا معزولا ولم يتخذ صورة فعل جماهيري عارم ومنظم في مؤسسات حربية أو شبه حربية على شاكلة تلك التي خاضت حرب عقد الثمانينات في أفغانستان، الأمر الذي لا يمكن معه احتساب جماعات الإرهاب «الديني» في صف جماعات الكفاح الشعبي المسلح.

أما حين كانت الحركة الإسلامية تخسر رهان السلطة -كما في السودان- بالتراضي والتحالف (مع «الإمام» جعفر نميري)، أو بالاقتراع والتنافس (مع طائفتي "الأنصار" و"الختمية" وحزبيهما «الأمة» و «والاتحادي الديمقراطي»)، فإنها كانت تضرب بيديها إلى القوة الأكثر تنظيما وفاعلية (الجيش) باحثة فيها عن فم تأكل به الثوم! حدث هذا في الخرطوم يوم 30 يونيو 1989 في أول تجربة من نوعها تستعير فيها حركة إسلامية الجيش ليقوم ب«الثورة» نيابة عنها. اختزلت «الجبهة القومية الإسلامية» بزعامة حسن الترابي طريق السلطة بالانقلاب العسكري فأطاحت ب«الديمقراطية الطائفية» لتعيد السلطة إلى الحلف العسكري -الإسلامي- مكررة بذلك أخطاء الحركة القومية العربية في الشام ومصر، بل وأخطاء الشيوعيين في السودان أيام عبد الخالق محجوب.

على أن التجربة الفريدة في مدافعة المشروع الإسلامي ومغالبة عوائقه هي تلك التي خيضت - منذ سنين خلت- بواسطة الأسلوب الديمقراطي السلمي ومن خلال العمل السياسي الشرعي كا هو الحال جزئيا في مصر والأردن ولبنان، أو كليا في باكستان والجزائر. لا سبيل إلى الشك في أن هذا الانعطاف نحو أسلوب الانتقال السلمي الديمقراطي إلى السلطة أتى ثمرة إخفاق أسلوب العنف الإرهابي المسلح واخفاق أسلوب الثورة الشعبية العنيفة. ومع ذلك، هناك من القرائن والأمارات ما يكفي للاعتقاد أن الأمر يتعلق -أيضا وأساساً- باستراتيجية جديدة مختلفة نوعيا؛ هي التي عيّناها وصْفاً بالقول إنها استراتيجية

الاستثمار الاجتماعي طويلِ النفس للسلطة، وهي التي تقضي بإنضاج شروط التغيير من خارج الدولة ومن داخل المجتمع ثم الانتقال إلى الدولة بعد توسُّلٍ شرعي لتأييد المجتمع في المنافسة الانتخابية. وقد أثبتت (هذه الاستراتيجية) نجاحاً ساحقاً في بلدين يصعب تخيُّل مشهد منافسةٍ جدية لقوى علمانية أصيلة ومتجذرة فيها هما باكستان حزب الشعب وجزائر جبهة التحرير الوطني.

من العلمانيين من ليس معنيا بكل هذا من باب ما وطَّن النفس عليه من شعور بلا جدوى مراقبة ما يجري من تحولات في أحشاء مشروع «الإسلام السياسي»، ثم بسبب الإصرار على تأمُّل الموضوع عقائديا وفلسفيا لا سياسيا على أنه من حسن حظنا أن هذه الملاحظة تنطبق على نفر قليل ضعيف الصلة -وربما عديمها- بعلم الاجتماع السياسي وبالمقاربة الأنثروبو- ثقافية، بينما يوجد عدد متزايد من الباحثين الأكثر استعداداً للتفكير بحرية في موضوع «الإسلام السياسي» بعيداً عن الفوبياء الايديولوجية غير المبررة... وغير العلمية التي تنتصب عوائق أمام المعرفة الموضوعية. ولاشك أنه في وسع هذه الفئة من الباحثين إبداء ارتياح نفسي وموقف فكري ايجابي من ميل الحركات الإسلامية إلى نبذ العنف الإرهابي والتطرف في التفكير وإحلال الممارسة السلمية الديمقراطية والتفكير النسبي محلهما. فذلك مما يشجع على استعادة المشروع لهويته كمشروع سياسي في المقام الأول، والتخفيف من وشيجة التداخل الوظيفي بين الدين والسياسة، بين المقدس والنسبي، و -بالتالي- إعادة بناء الصلة بين السياسة والعقيدة، في الوعي وفي الممارسة بناء صحيحاً لدى الفريقين، وتجنيب مجتمعاتنا امتحانات الصدام الأهلي المرعب. في وسع هذه الفئة المراهَنَةُ على توطين المزيد من الحداثة في هذا المشروع بما يزيد من فرص مصالحته مع العصر، وتبديد سوء تفاهمه مع الحضارة الكونية.

،،، غير أنه يأسف المرء أشدّ الأسف حينما يشهد فعل اغتصاب غير شرعي لهذا الاختيار الحداثي الديمقراطي في تجربة قوى «الإسلام السياسي» كما حصل بمناسبة الانقلاب العسكري الذي أطاح بانتصار «الجبهة الإسلامية للانقاذ» في الانتخابات التشريعية الجزائرية. لم يكن هناك مبرر لهذا الكبح الانتحاري العسكري، لهذا العبث بالنار والمصير ووحدة الشعب والدولة. سوى الحفاظ على مصالح وامتيازات فئة أوصلت الجزائر إلى الأزمة التي أنجبت «الجبهة الإسلامية للإنقاذ»، هي عينها، الفئة التي شيّعتها إرادة شعب ما بعد الاستقلال إلى دار البقاء. لم يكن ثمن الانقلاب إلا عودة خيار العنف إلى استراتيجيات الحركة الإسلامية. والأخوف من ذلك أن تعصف هذه السابقة الجزائرية بالاختيار السلمي الديمقراطي الحداثي ليس فقط في الجزائر، بل وفي بلاد أخرى اعتقدت حركاتها الإسلامية أن الطريق الجزائري السلمي هو الطريق الأمثل للتغيير.

إنه الانتكاس الذي يأباه العقلاء أياً كان موقعهم.

# من أصولية إلى أخرى...!
## الحداثة المعطوبة

**■ عمار بلحسن (*)**

---

### 1

معلوم، أن الفشل في دخول قسم من الإنسانية، ومنها المجتمعات الإسلامية في الحداثة، والاستفادة من مكاسب التقدم والرفاه الاقتصادي والمالي والثقافي، والفكري والجمالي، الذي عرفته أوروبا منذ القرن الثامن عشر، يجذبها نحو القوى الكامنة المخزونة في عمق حقلها التاريخي والروحي. ومن نافلة القول. إن هذه المجتمعات لاتملك اليوم، إلا القليل من أسباب المناعة والقوة المادية والاقتصادية والتقانية، (التكنولوجية) بسبب التخلف التاريخي، والاستغلال الاستعماري (1). فالعودة إلى التراث الثقافي لها، هو حُجّة وحَجٌّ إلى المنابع الأساسية لتشكُّل هويتها، أي إلى الشريحة الأساسية لحضارة وثقافة الانسان المسلم : الدين والرسالة الأصلية.

ولاريب أن هذه العودة، غير ممكنة واقعياً وزمنياً، لأن سير التاريخ والعالم قد حوّل وغيّر وشكّل هذه المجتمعات من جديد، بحيث أصبحت دولاً وجماعات وشعوباً وانساناً، يعيشون « حداثة معطوبة ومُعاقة »(2)، إضافة إلى نكوص وتمركز ثقافي وذهني حول الذات،

---

(*) قاصٍ وسوسيولوجي من الجزائر، توفي أواخر غشت 1993 بعد مرض عضال. وقد وافنا بهذا النص في يونيو 1993 مرفوقا برسالة تبرز مقاومته للموت وإصراره على الكتابة، ويبرز فيها خلو النص من الهوامش. إلا أن تأخر صدور هذا العدد الخاص من (آفاق) شجَّعنا على أن نضيف إليه الهوامش نقلا عن مجلة « المستقبل العربي »، وفاء لروح الفقيد وتقديراً لجهوده الأدبية والفكرية وايمانه العميق بالحوار.

متوجس من الآخر و« مكفِّر » له، ومكوّن صورة هابطة وعصابية لمعيشه ونمط وجوده الدنيوي والأخروي، رغم أنه منجذب ومتجذّر في دنياه ونماذجه الحياتية والاستهلاكية والمؤسسية، التي تبدو منتوجات وافدة من الخارج أساساً، من التلفزة إلى الصورة الباربولية، إلى الحزب والادارة والسفر واللباس ! (3).

في هذا الجذر، تظهر الأصولية رفضاً للتاريخ وسيرورته، وانتقاماً متأخراً من الحظ التعيس، ومن فرص العلم الضائعة، التي وسم بها التاريخ نفسه، تلك المجتمعات. فالأصولية رؤيا حُلمِية جماعية للتموضع في عصر وعالم تجاوز التحديدات الدينية والأسطورية، وكرّس مجالات الحداثة كفضاءات وطنية، تعتمد على العقلانية والابداعية والتنافس الاقتصادي والتقاني (التكنولوجي) والمعرفة كوسائط ووسائل للسلطة والسطوة والمجد. وعليه... ونظراً إلى أن الإسلام، كثقافة وفلسفة تاريخ ووجود، لم يتحدثن ويتعلمن عموماً(4) مثلما، عرفت ذلك الديانات المسيحية واليهودية، كثقافات، أي لم يستقل كمجال روحي وأخلاقي وديني عن المجال الاجتماعي والسياسي والثقافي والمعرفي، ويتكوّن كقطب حر، متوازن لمسلكية وأخلاقية واعتقادية الفرد، في علاقات حوار وتسامح مع تعددية المجالات والتعبيرات الاجتماعية الأخرى، من المدرسة، والصحيفة والدولة حتى الحياة الجماعية والفردية. ويعود هذا الطابع الماقبل حداثي إلى « كبوة » النهضات التي عرفها الفكر والمجتمع العربي والإسلامي، وضمور وتراجع النقد العقلاني، والمجابهات الحرة بين الانتلجانسيات العصرية و« العلماء » ورجال الدين.. الذين بقوا متعلمين وحراس ثقافة « تراثية »... لم تهب عليها رياح وعواصف التجديد والنقد العقلاني إلاّ قليلاً(5)، نظراً إلى هامشية وأمية المجتمع، وتبعية المثقفين لمجالات السياسة والدين الرسمي، والسلط التقليدية أو الاستبدادية، المتوارثة والجديدة على السواء !

كما أن نزعة القداسة التي تطبع كل حادث وقول إسلامي، وتسم كل خطاب شرعي أو فقهي أو ديني (6). حتى ولو كان من فعل شاب لايتجاوز سنه سن البلوغ، تكبح نشوء وعي تاريخي بالإسلام، ومعرفة بتطوره وتحوله، عبر الوقائع والأزمان والأحداث والشخصيات التي عاشت وعملت وغيرت تلك المجتمعات، بما فيها، من شرائع وقيم ومعارف. إن قداسة الثقافة الدينية ولا أقول الاعتقادات والدين، لدى الانسان المسلم، تغتال كل نزعة تاريخانية وعلمية لفهم وظائف الدين الانثروبولوجية والسوسيولوجية في المجتمعات الإسلامية المعاصرة. بهذا المقياس، نحن متأخرون عن أكثر من ثورة معرفية وفلسفية عرفتها أوروبا والغرب !

لذا، فالأصولية، إضافة إلى ما سبق، تقصي العالم، وتصمت عنه، وتلحقه بكون أخروي

يحقق طمأنينة النفس والروح، ولكنه لايخلق أي سبب من أسباب المناعة والقوة داخل الدنيا، ويتّخذ هذا الالحاق طابع رفض ومحو للتاريخ، وتحدٍّ للعصر والحداثة. فهل يمكن الآن شحن مخيلة ووعي انسان مسلم في مدن، كالقاهرة أو الدارالبيضاء أو الجزائر، بخطب حول الأخلاق الخيّرة والفضائل، بينما تعوم العلاقات الاجتماعية والحياتية والسياسية في برك من التّخلف والفساد والرشوة؟!

صحيح أن الحركات الأصولية، تعطي للّه أكثر ما تعطي لِقيصر، ولكنها تفقد وتلغي التوازن الذي كرّسه الإسلام بين العقل والوحي، وتمحي تلك الاستقلالية التي أنجبت ابن خلدون وابن رشد والغزالي وابن تيمية... كل في مجاله، أي أنها تخلط بين المجالات والفضاءات ، لتحقق هيمنة الشرعي المتوارث، والسّلفي الأصلي، على العقلي المتجدد، المعاصر والحيّ. إن اختلال التوازن في مكوّنات الرؤيا الأصولية، هو الذي يخيف قطاعات هائلة من المواطنين والمتعلمين والمثقفين، لأنه يقود إلى السلطة الدينية، أي إلى استبدادية رجال الدين، أو إلى الثيوقراطية، وهي عكس الديموقراطية، أي حكم الشعب، وليس نخبة أو طائفة منه، تملك المعرفة الشرعية، ولكنها لا تملك المشروعية السياسية، أو«الكفاءة» المعرفية لاستيعاب العصر والحداثة.

تعيش المجتمعات المسلمة في أنظمة «باتريمونيالية» سياسية جديدة (7)، تعطي لنخبة دينية أو عسكرية، سلطة وسطوة مطلقة، بحيث يصبح البلد والوطن، ملكية خاصة لها، تتصرف فيه على هواها، من ناحية الأرزاق والمصائر، تتوارثها أو تعيد انتاج سلطتها، بوسائل الواحدية الاستبدادية، دون الحوار مع المجتمع والمواطن، ودون احترام شخصيتهما وطموحاتهما، كما تسود تلك المجتمعات نفسها أنظمة أبوية و«بطريركية» جديدة (8) على مستوى الأسرة، والحياة الفردية والجماعية والأسروية، ووضعية المرأة والطفل، تمنع بروز الفردية والاستقلالية والاختلاف، وتعيق نمو مجتمع مدني، وتكبح الانتقال من المجتمع العضوي التقليدي إلى مجتمع المواطن والذوات المختلفة المتحاورة. وينعكس هذا في أنساق التربية والسلوك والقيم والمعايير والممارسات، والأخلاقيات العملية والاجتماعية. دون تغيير النظام السياسي الباتريمونيالي والبطريركي الجديد، ليس ثمة بدايات مسار تشكيل دولة ديمقراطية ، أو مجتمع مدني، أو حداثة مجتمعية. ودون هذا الإصلاح الثقافي والأخلاقي، لا، ولن تلعب صناديق الاقتراع، في غياب ثقافة سياسية مدنية وسياسة ثقافية فعّالة متوازنة ونقدية، سوى أدوار كارثية، في تدعيم التراجعات عن الديموقراطية، أو تصليب الرؤيا الأصولية للمجتمع، أو الدفع بالآلاف من المواطنين نحو مواقع العنف والعصيان (9) أو تكريس التمزق القاتل بين النخبات المتغربة أو المفرنسة، أو الأصولية.

إن المثال الجزائري، يبدو مخبراً لتجريب تلك اللاتوازنات والتسرعات، التي ظنت أن الديمقراطية هبة آنية، وليست مساراً، يُبنى بصبر وتؤدة، ورؤيا متبصرة لدور الثقافة والعقلانية والحداثة المعرفية وأدوات وعناصر الهوية، وعلى رأسها اللغة والتراث، والحوار، بين النخبة والشعب، بمنظور تثقيفي تبادلي منتظم في الزمن، ومنظّم في المكان.

صحيح، أن الأصوليين هم الذين قادوا وقولبوا الحركة الاجتماعية، التي طرحت تغيير الدولة البيروقراطية والاستبدادية الفاسدة، واستبدالها بنموذج بديل، هو طموح الأغلبية، ولكن التيار الاجتماعي، الذي وافق على مشروع الأصولية يحمل طموحات ثقافية واجتماعية واقتصادية عصرية وعادلة، أكثر مما تعنيه تلك الشعارات المصبوغة بطابع ديني، مثل «الدولة الإسلامية» أو «المجتمع الإسلامي» أو «تطبيق الشريعة»، إن لقاء المشروع الاجتماعي الشعبي مع الطرح الأصولي، تجسّد في رفض النظام السياسي والاقتصادي الفاسد، وليس في العودة إلى مجتمعات عرفها التاريخ، وتعرف الجماهير المؤمنة، أن العودة إلى أنظمتها وشرائعها مستحيلة. بهذا المعنى، لنقل إن الجزائريين مثلاً، عبّروا وقت الانتخابات التشريعية الأخيرة عما لايريدونه، ولكنهم لم يعبروا عما يريدونه (10).

إن هدف المجتمع هو الاستفادة من مكتسبات الحداثة والتقدم، في سياق ثقافي متوازن، يحقق اللقاء بين العصر والهوية، أكثر مما يتوق للعودة إلى أصول أو فروع لايفقه فيها إلاّ الشيء القليل بسبب أميته، وحاجاته اليومية، ووضعيته الثقافية والذهنية!

لذا، فالخروج من المأزق، يتطلب ضرورات على رأسها: نقد الخطاب والفكر الأصولي، وإظهار الاستغلال السياسي واللاواقعية، والاغتراب عن العالم والعصر داخله (11)، وتفريقه وعزله عن التيار الاجتماعي الذي يحمله، انتقاماً من النخبات المتغربة والدولة الفاسدة، كما أن التملّص من الانزلاق نحو القمع المنسق، يعني التحاور مع التيارالاجتماعي الغالب، الذي يربط في قالب ديني وذهني التقدم باحترام الإيمان، والأخلاقية الدينية بالهوية، والثقافة الوطنية العصرية، والعيش في العصر، بتقوية الشخصية والمناعة الذاتية، والتحرر من التبعية وتثمين التراث التاريخي والانتماء الحضاري للذات. وقد أثبت ماكس فيبر العالم السوسيولوجي الألماني الكبير، أن الإيمان والأخلاقية الدينية كما في حال البروتستانتية لاتعيق انتشار الحداثة على مستوى الذهنيات، السلوكات والأفعال المجتمعية.

ولاريب أن تحقيق استقلالية الدين عن الدولة، وتعيين مجالات السياسي، والديني، والثقافي، يسهل عمليات تعيَن المجالات الاجتماعية المختلفة، واستقلاليتها الذاتية، ويحلل قنوات الحوار والتبادل بينها، بعيداً عن التسييس المتضخم لكل ظاهرة، أو التمذهب

المتطرف بأي مذهب، سواء كان علمانياً أو دينياً... ويحوّل الدين إلى مخزن ثقافي آخر ومختلف، ينهل منه الشعب والمجتمع، دون أن يصبح سداً أو مانعاً ذهنياً وعقلانياً في وجه الابداعية والذاتية، نبراس أية حداثة، تحترم نفسها) !.

## 2

في مقابل هذه الأصولية الدينية، التي تعتبر جواباً «داخلياً» على فشل الدولة في عصرنة نفسها، وإدماج المجتمع في العلاقات السياسية والثقافية الحديثة، بالنكوص إلى نموذج مقدّس ومثالي، منغرس في مخيلات الملايين من المسلمين، يمثّل «المجد الحضاري» للرسالة الأصلية الدينية... في المقابل، هناك نزعة تحديثية ارادية، مندفعة وهي «أصولية» من نوع جديد، تنعت نفسها بالنزعة «الديموقراطية»، ويصفها المعارضون لها بالنزعة «التغريبية» أو التيار «الفرانكو غربي» أو «الفرانكوفونية»(12)، وهي منتوج للنخبة أو الأنتلجنسيا المهنية والفكرية «المفرنسة» التي أعطتها «الأداة اللغوية» و«الخبرة المهنية والادارية» سلطاً متعددة، من مراكز الحل والعقد، في الإدارة العليا، والاقتصاد، والتسيير، حتى أماكن ومناصب اتخاذ القرار في قطاعات الإعلام والثقافة والبحث العلمي(13)... تعتبر هذه النزعة الغرب عموماً، وفرنسا خصوصاً، منبع القيم، والنماذج التنموية في السياسة والاقتصاد، وترى الحداثة الغربية نموذجاً كونياً للديمقراطية والتقدم، بسبب انهيار النموذج الشيوعي البيروقراطي، مثال قسم منها تحول إلى الديمقراطية الليبرالية بعد أن ناضل عقوداً من أجل «الديمقراطية الثورية الاشتراكية»، ولكن هذه النزعة، تظهر شبيهة بأصولية، أخرى بديلة، لأنها «غريبة» عن المجتمع «الأهلي» أو «المدني»، و«متغرّبة» عن نمط حياة، وتفكير ومخيلة الغالبية الساحقة من المواطنين. وهي أفكار وطروحات مصاغة في خطابات وصياغات فرنسية اللسان، تابعة للخطاب السياسي الفرنسي والغربي، مفصولة عن المخزون الثقافي الشعبي، ولغات المجتمع والثقافة العربية والإسلامية وعاجزة عن فهم حركة استرجاع الهوية واللغة الوطنية، وترسيخ أدواتها، وعلى رأسها اللغة العربية، والتراث الإسلامي. هذه الحركة التي تبدو لنا تراجعاً إلى الوراء... وربما «ظلامية» و«شمولية قروسطية».

وحتى، وإن كانت الانتخابات الأخيرة «غير نظيفة وغير نزيهة»، فهي رسالة المجتمع عن قدر ومقام هذه النزعة، التي لم تحقق أي انغراس في الوعي، ولا أي قبول وإجماع في الاختيار... المجتمعي والشعبي. لنقل أن هذا الرفض هو رفض للعلاقات بين النخبة

والمواطنين، لأنها استمرار للعلاقات نفسها بين المجموعات « المفرنسة » والشعب، تلك العلاقات التي طرحت مشاكل خطيرة على مستوى الاتصال والحوار والإجماع، وأدّت إلى إفلاس الاقتصاد، والرشوة وتهميش المواطن، والاستبداد بالسلطة، وانغلاق الطبقة السياسية. صحيح أن الشعبوية خلقت أوهام المساواة، ولكن التبعية والتغريب والفرانكوفونية كمنتوجات النخبة المسيطرة، لغة وقرارات وشخصيات، خلقت رد فعل هو الأصولية الدينية، التي بدأت في الستينيات، وسط « المجموعات المفرنسة »، ولكنها لم تصبح حركة شعبية واجتماعية، بغض النظر عن مخاطرها، إلاّ عندما استعملت « العربية »، واستخدمت لسان غالبية المؤمنين(14)... حتى وإن كانوا أميين وغير متعلمين، ولكنهم متفهمون ومندمجون في التراث الإسلامي والثقافة العربية. لنقل إن حجة الانتلجنسيا الجزائرية والطبقة السياسية الجزائرية « الفرانكوفونية » القائلة بأن اللغة والثقافة الفرنسية « غنيمة حرب » و« سلاح وأداة الحداثة »، قد تهمشت وقت الامتحان الشعبي، حتى وإن كان امتحاناً جزئياً. لقد انتهت الحرب واستهلكت الغنائم!(15) بهذا المنظور، ونتيجة هذه الظواهر، تأكدت الحداثة كفعل وفضاء داخلي ووطني مستقل، ومسار مجتمعي، يبتعد عن كونه خطاباً نخبوياً، وبالأحرى خطاباً نخبوياً « فرانكوفونياً وتغريبياً » يدمج اللغة الفرنسية ويعتبرها « لغة وطنية وتراثاً جزائرياً »، وتظهر في التطبيق والممارسة والاتصال والتسيير، بوصفها اللغة الوطنية الوحيدة، رغم شعار العربية كلغة رسمية! واعتبار « اللغات الجزائرية » طريقاً إلى الحداثة!(16).

إن هذه الأصولية « التغريبية » ترمي الثقافة الإسلامية والعربية حالياً مع النزعة الأصولية الدينية، وتعتبرهما « ظلامية »، و« تقليدية »، وهي ترمي الرضيع مع ماء النظافة، على حد تعبير المثال الفرنسي. وترى الأداة الوحيدة للحداثة والاندماج في العصر هو اللغة الفرنسية والثقافة الغربية! نظراً إلي كون العربية وثقافتها، والإسلام وتراثه، أداتين لترسيخ الشخصية الوطنية فقط، فهما ثوابت، سرعان ما تنسى وقت القرارات والبرامج وتوزيع السلطة.

إن هذا التقسيم اللغوي للعمل والسلطة، قد أدى إلى نتائج كارثية : فرنسية أداة للتحديث والحداثة/عربية وإسلام، أداة للتأصيل والأصالة والشخصية والهوية. ظهرت هذه الثنائية أساساً، وطُبِّقت لفائدة النخبة والطبقة السياسية الفرنكوفونية من الحكومة والوزارات حتى المناصب العليا وقطاعات اتخاذ القرار، وأدت في ما أدت إليه إلى انسداد بنيوي للوضع السياسي والاجتماعي والثقافي في الجزائر : عدم امكانية الانفتاح على الغرب والوطن العربي مشرقاً ومغرباً، لأن الانفتاح على الغرب سيكون انفتاحاً على فرنسا أساساً، عندما ستصبح الجزائر « فرانكوفونية » علانية، رغم أنها الدولة الفرانكوفونية الثانية سوياً،

بشهادة المجموعة الفرانكوفونية نفسها، ولأن الانفتاح على المغرب والمشرق العربي، لا «يهم» النخبة المفرنسة، إما عن «جهل» أو «احتقار» أو تضخيم للهوية الأمازيغية على حساب العروبة والإسلام!.

إن السوق الثقافية والعلاقات الانسانية والتبادل الثقافي يبرهن على هذه الظاهرة... أما النخبة المعربة والانتلجنسيا العربية اللسان... فلا حول لها ولاقوة... فقد سقطت آخر قلاعها، ولا تملك أي مقلد من مقاليد الأمور الثقافية والسياسية. لذا أصبحت اللغات والهوية، رهانات وملعوبات في حقل السلطة والسياسة، وأدت إلى فوضى وانسداد الوضع !.

في اليوم، الذي تصبح فيه الثقافة العربية ولغتها، مشروعاً وأداة للعمل والفعل والخطاب والاتصال والبحث والعلاقات مع المجتمع، بصحبة اللغات المتداولة، في شبه ازدواجية لمصلحة اللغة الوطنية، وتغذية واثراء لها، ترجمة وتفتّحاً على ثقافات العالم، بما فيها الثقافة الفرنسية والفرانكوفونية نفسها، سيتحقق نوع من البرنامج المتوازن، يجسد مصالحة تاريخية بين النخبة والشعب، ويتجاوز الانفصال بينهما، على مستوى الدولة والادارة، الثقافة والاتصال والاعلام، التربية والتكوين والعمل، عندها ستظهر الانتلجنسيا «الحديثة»، نخبة للمجتمع والشعب، لانخبة تابعة أو «غريبة متغرّبة»، متفتحة على مرجعيتها الثقافية الوطنية، العربية والإسلامية، ومندرجة في العصر والحداثة الكونية. سيتراجع العنف كعلاقات بين الدولة والنخبة والمجتمع والشعب، وسيتكرس الحوار والديمقراطية كأدوات وقيم تقدم، داخلية ومدنية وأخلاقية.

ربما، آنذاك، يمكن أن نتكلم على نهاية الأصوليات، الدينية واللغوية والتغريبية(17)، وبدايات تصالح الهوية التاريخية الدينية والثقافية مع الحداثة... في مركّب متلائم منسجم... يتجسد في مسار مفتوح، مجتمعي وشعبي يملك القبول والاجماع والمشروعية.

الهوامش :

(1) مقارنة بالمجموعة الاقتصادية الأوروبية أو اليابان أو مجموعة « V » الدول الغنية تظهر مجموعة الدول الإسلامية متخلّفة، من حيث الدخل القومي، ومعدل الدخل السنوي للفرد، ونسبة البطالة والأمية، والتكوين، والاستهلاك، والعمالة... رغم الثروات الباطنية والبترول وأكثر من مليار نسمة... أنظر تقرير التنمية البشرية لعام 1992 (نيويورك : مطبعة جامعة اكسفورد 1992).

(2) نستعمل مصطلح « حداثة معطوبة » أو معاقة، للدلالة على أن الحداثة، أي مجموع المؤسسات والمظاهر والانتاجات والطرق العصرية، نتاج العقلانية والابداعية والذاتية الفلسفية والجمالية والعلمية والتقانية (التكنولوجية)، الغربية أو العالمية، تتعايش وتعيش في مجتمعات، وقيم وعلاقات وطرق عتيقة، قديمة وتقليدية، وتتداخل معها، مما يعطي نوعاً من الطابع العصري المعطوب، أو الحداثة الملفّقة التي تبدو مواكبة للعصر من ناحية الشكل، وتقليدية قديمة من ناحية المضمون... مثال، الحزب السياسي، وهو مؤسسة عصرية من انتاج الحداثة، في جل البلدان العربية، لاتحكمه مبادئ البرنامج والإجماع والنقاش العلني والديموقراطية. بل تسوده الولاءات الشخصية والعلاقات الجهوية والطائفية، وغياب الحياة الديموقراطية، وكذلك العائلة والجامعة. والحديث قياس !

(3) تكفير الغرب، ونعته بدار « الكفر والإلحاد » والتفسخ الخلقي وسيطرة الماديات والمال هو أحد « ثوابت » الخطاب الإسلامي النزعة، الذي يصدر بعض المرات من شخصيات إسلامية، تعيش في بلدان هذا الغرب نفسه، كفرنسا أو بريطانيا أو أمريكا، ولا ترى فيه غير ذلك عكس ماشاهده علماء وفقهاء النهضة مثل الطهطاوي أو جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده... إما أن هناك تدهوراً في الرؤية أو أن التاريخ يسير إلى الوراء أو أن الزمن لامعنى له ؟ !.

(4) يتحدثن أو يتعلمن، هو اشتقاق من حداثة وعلمنة، منظور إليهما كعمليات أو مسارات. والمقصود هنا، أن الإسلام لم يتعرض لنقد العقل الحديث والمعاصر واتجاهاته الابستمولوجية والعقلانية، بدءاً من ديكارت مروراً بهيغل وماركس ونيتشه وهيدغر وسارتر حتى هابرماز وبورديو وغيرهم، وكذلك لم يحقق استقلالية أو انفصالاً بينه وبين الوحي، بين العقل والايمان والمعتقد، بين العلم التجريبي والوضعية، والشريعة أو الخطاب المقدّس... إلخ. هناك فرق بين إمام مسلم ورجل دين بروتستانتي، أو قسّ، أو حتى التنظيم العصري للكنيسة، من ناحية علاقاتهما مع العقلانية ومبادئ الحداثة، والموقف من الثورات العلمية والطبية والتقانية (التكنولوجية) انظر :

Max Weber, Ethique protestante et esprit du capitalisme (Paris, plon 1964), et Olivier Carre, "A Propos deWeber et l'islam," Archives des sciences sociales des relegions, no. 61 (janvier-mars 1986); pp. 139-152.

(5) عدا حالات جدال ضيقة ومعزولة كصراخ طه حسين أو علي عبد الرزاق أو صادق جلال العظم... تجاوزاً لم تجر معارك فكرية حول الثقافة الدينية وتأثر الدين انثروبولوجياً واجتماعياً، في الثقافة والمسلكية الأخلاقية في المجتمعات العربية و الإسلامية انظر :

Mohammed Harbi, «Musulmans, ecoutez-moi!» Le Nouvel observateur (15 Mars 1989).

(6) نزعة تقديس الخطاب الفقهي، وخطاب الأئمة، وخطباء المساجد لها دور خطير يتجسّد في أن المؤمنين «يؤمنون» ويصادقون على ما يقوله الإمام أو خطيب المسجد حول المجتمع والطبيعة والإنسان، أكثر مما يوافقون العالم الطبيعي، أو عالم النفس أو الاجتماع أو الاقتصادي أو الطبيب. انظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح (بيروت: مركز الإنماء العربي، 1987)، خصوصاً المقدمة، وفصل: «الإسلام المعاصر أمام تراثه».

(7) الباتريمونيالية الجديدة هي تعريب لمصطلح Néo patrimonialisme وتعادل ربما في التعبير السوسيولوجي والسياسي العربي مصطلحي «الملك أو النزعة الملكية» أو «السلطانية»، وهي نظام سياسي مرتبط بالإسلام كنظام سياسي، يقول ماكس فيبر: «إن البُنى السياسية لعالم الإسلام هي الباترومونيالية (Partimonialisme) ثم السلطنية (Sultanisme) التي تنغرس في المسار الاجتماعي للفاتحين والفتح أوالمجاهدين والجهاد، والتي تبعت ولحقت «النبوة الأخلاقية والقرآنية» زمان النبي محمد وبإرادته. وهذا الطابع هو طابع خصوصي للإسلام، فهذه المسلكية الفتحية أو الجهادية (Ethique guérière) إضافة إلى البنى الملكية أو السلطانية (Patriminiale) والمرتبطة بالغنيمة أو الغنائم (Prébende) هي التي كبحت وأعاقت تطور وازدهار «روح» الرأسمالية المعاصرة في بلاد الإسلام.

إن هذه النزعة الملكية الجديدة، تعتبر «رئيس الجمهورية أو الدولة أو الملك»، وهو منصب عصري مرتبط بالجمهورية، كنظام أفرزته الحداثة السياسية الأوروبية ابتداء من القرن الثامن عشر، مالكاً للبلد، يتصرف فيه كما كان يفعل الخلفاء أو أمراء المؤمنين في العصور الإسلامية الخالية، على أساس أنه مُلك وملكية خاصة أو غنيمة، بدون أي عقد اجتماعي، أو شرعية، أو مشروعية سياسية، أو ديمقراطية أو انتخاب واجماع شعبي. يتداخل هذا المصطلح مع مفهوم آخر هو «الاستبداد الشرقي» الذي استعمله الانثروبولوجي الألماني وتفوجل، ثم استعملته بعض الدراسات الماركسية حول الشرق والمجتمعات الإسلامية، مترافقاً مع مصطلح «نمط الانتاج الآسيوي» مصطلح ماركس نفسه حول الصين والهند... إلخ.

(8) أما البطريكية الجديدة فهي تعريب لمصطلح Néo Patriarchisme ويقابلها في العربية مصطلح الأبوية الجديدة. بشأن هذه الظاهرة، أنظر: هشام شرابي، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، نقله إلى العربية محمود شريح (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1992).

(9) نظام «السيبا» هو نظام، عرفته بلدان المغرب الأوسط والأقصى، زمن حكم البايلك العثماني، وهو رفض جماعة أو مجموعة قبائل لحكم وسلطة الدولة، وعدم دفعها للضرائب، واحتفاظها باستقلالها القانوني والعدلي والعسكري، وعصيانها ولاة الدولة. هناك «سيبا» ضمنية لجماعات واسعة من الشباب المهمّش، أو الجماعة الإسلامية، والطائفية في البلدان العربية والإسلامية.

(10) الانتخابات التشريعية التي جرت في الجزائر، في 26 كانون الأول/ديسمبر 1991 نجح فيها

الإسلاميون نجاحاً ساحقاً بحيث حصلوا على الأغلبية الساحقة من المقاعد البرلمانية في الدور الأول، وكان من المنتظر أن يحصدوا مقاعد أخرى في الدور الثاني تكفل لهم الأغلبية المطلقة، وبالتالي السلطة التشريعية وإمكانية تغيير النظام والدستور والسلطة الوزارية والتنفيذية والرئيسية... لولا توقّف المسار الانتخابي، تحت ضغط قطاعات عريضة من المجتمع «الحديث» والفئات الفعّالة مثل النقابات العمالية، ونقابة رجال الأعمال في القطاع العمومي والخاص، والمثقفين والنساء «العصريات» و«الجيش» والإطارات الاقتصادية والإدارية... المتوسطة والعليا.

(11) انظر هذا النقد في أحد كتب فرج فودة الذي اغتاله الإسلاميون في القاهرة مؤخراً :فرج فودة، قبل السقوط حوار هادئ حول تطبيق الشريعة الإسلامية

(المغرب :منشورات عيون، 1987) ؛ محمد سعيد العشماوي، الإسلام السياسي، سلسلة صادر [د.م] موفم للنشر، 1990)، و

Redha Malek, Tradition et revolution (Alger: Bouchene. 1991).

(12) بشأن التغريب ونقل «الأفكار والنماذج المجتمعية» من الغرب، انظر : محمد سليم قلالة، التغريب في الفكر والتطبيق (الجزائر : [د.ن.]، 1991)، و

M.Dahmani. L'Occidentalisation des pays du tiers monde : Mythes et réalité

(Alger : OPU, 1983).

(13) بعد ثلاثين سنة من الاستقلال، مازالت اللغة الفرنسية. هي اداة العمل «الوطنية والفعلية» فهي جواز مرور مباشر، للمنصب، إضافة إلى كونها، تعطي صاحبها «خبرة وكفاءة» مسبقة، رغم تخرّج آلاف الاطارات، المزدوجة والمعرّبة» من معاهد الحقوق (المعربة نهائياً) والادارة والاقتصاد، والاجتماع والإعلام، وحتى العلوم... باللغة العربية، ابتداء من منتصف السبعينات ؛ ففي قطاع الاعلام وحده هناك لاتوازن درامي، رغم «المنع القانوني» والدستوري، أكثر من 80 عنوان وجريدة، تصدر باللغة الفرنسية، وأقل من 20 باللغة العربية، مع الفارق في امكانات الصحافتين المادية، والعلاقات مع مراكز وأماكن السلطة الاعلامية والثقافية والطبيعية، التي يهيمن عليها مثقفون بلغة واحدة، هي الفرنسية، ابتداء من المناصب العليا في الإدارة الثقافية أو وزارة الاتصال والثقافة... حتى وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، لدرجة القول إن عمليات التعريب وجلب الأساتذة من المشرق العربي... قام بها إداريون ومسؤولون لايحسنون العربية، أو يعرفون ثقافتها إلاّ نادراً... مع العلم أن كل الوزارات المعنية بالثقافة والتعليم والتكوين والبحث، تابعة في كل دواليبها ومناصبها للمثقفين بلغة واحدة هي الفرنسية... والأدهى والأمر هو أن الملحقيات الثقافية بالسفارات الجزائرية في البلدان العربية هي «مُلك» لمثقفين باللغة الفرنسية، عدا حالات معدودة ومعروفة!

من هنا نفهم لماذا أصبح الصراع اللغوي صراعاً على السلطة والمناصب. إن هذا الأمر هو ردّ فعل، أكثر مما هو استراتيجية. ذلك أن التداول على السلطة التنفيذية والتقريرية سواء في الوزارات أو الإدارة العليا جرى دائما بين متعلمين ومثقفين باللغة الفرنسية، ولم يعرف أبداً انفتاحاً على المثقفين المزدوجين

حقيقة، أي المعربين ذوي الثقافة الفرنسية والعربية. ويمكن القيام ببحث ميداني ووثائقي انطلاقاً من تفريغ المراسم والمقررات في الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية منذ الاستقلال حتى الآن لكشف ومعرفة نوعية «المستخدمين» (Personnel) السياسية والادارية ووجهاتهم ولغاتهم وتكوينهم ومناصبهم وأجورهم...

(14) بدأت الحركة الأصولية الإسلامية وسط المثقفين «الفرانكوفونيين» والعلميين، أنظر :

François Burgat, L'Islamisme au Marhreb: La voix du sud, les afriques (Paris:Karthala; (1988)), pp. 152-156.

بدءاً من حلقات جمعية «القيم» حتى حلقات مالك بن نبي وتلامذته رشيد بن عيسى ومختار عتيبة ونور الدين بوركوح، ثم ظهر مثقفون معربون جدد لقيادة الحركة كعبد اللطيف سلطاني ومحفوظ نحناح وعباسي مدني وعلي بلحاج... وغيرهم!

(15) قال كاتب ياسين بـ الفرنسية «غنيمة حرب» (Buttin de guerre) وأن العربية كلاسيكية وميتة، فأصبحت الفكرتين «ثوابت» ودستور للفئات الفرانكوفونية وأصبح ياسين «نبي» اللغات الشعبية، وهو المبدع والمتكلم أساساً ودائماً بالفرنسية... ويحسن حتى اللغة الأمازيغية نفسها... انظر كتابات صحافية حول المسألة في : A. Actualite, no. 1381 (Avril 1992):

(16) انظر هذا التمجيد والتغزل باللغة العربية الجزائرية... مكتوباً بالفرنسية في :

Mohamed Benrabah, "La Modernite passe par l'arabe algerien," Nouvel Hebdo. (Alger) nos. 64-65 (juin 1992).

وكاتب المقال في حلقتين يؤكد على الأفكار الثلاثة الآتية :

-التعريب وفرض العربية «الكلاسيكية» تم من طرف السلطة وبهدف الاحتفاظ بها، وللردّ يكفي القول إن أغلب الطبقة السياسية والادارية في الجزائر (أي المناصب العليا والوسيطة في أغلب القطاعات من الجامعات حتى الادارة والصناعة والتجارة) هي فرانكوفونية، وفرنسية الثقافة فقط، عدا قلّة قليلة درست في المعاهد الفرانكو -إسلامية أو تونس أو المشرق العربي.

- إن العربية هي لغة كلاسيكية وميتة تشبه اللاتينية، التي توزعت إلى لغات أوروبية مثل الفرنسية والاسبانية والايطالية... ليست هناك عربية كلاسيكية فهذه موجودة في التراث الأدبي العربي القديم وقاموس لسان العرب لابن منظور، أما العربية الحالية فهي عربية عصرية حديثة، تتواجد في الصحافة والبحث والسياسة والحياة اليومية الحضرية والأوساط التي تخلّصت من الأمية، وكذلك الأدب العربي الحديث أدب نجيب محفوظ الذي أجازته الأكاديمية السويدية بجائزة نوبل للآداب بسبب قدرته على تطوير العربية وربط نثرها بالحياة اليومية والمجتمع العربي والمصري...

- اعتبار العربية «الجزائرية» لغة وأداة للحداثة، فهذه العربية لانستطيع بها كتابة المقالات نفسها التي تمجّدها، وتتغزّل بها، كما أنها عربية عاجزة عن التعبير والانتاج الثقافي العالي والمكتوب، ولاعلاقة لها

بعربية الشعر الشعبي أو المسرح، ذلك أن لغات هذين النوعين هي لغات أدبية وفنية تنحدر أساساً من العربية القحة والمكتوبة، وتدرّجت بسبب اختيارات واعية للكاتب أو الشاعر. لايستطيع غير المثقف بالعربية فهم قصيدة للشيخ لخضر بن حلوق أو محمد بلخير أو مصطفى بن ابراهيم ما لم يكن ملمّاً بالثقافة واللغة العربية لأن هؤلاء فقهاء وصوفيين ومتبحرين في علم وأدب العرب، اختاروا فقط أداة وطريقة لغوية لمخاطبة مواطنيهم... ولاعلاقة لهم بالنظام الشفوي واللغة «الجزائرية» العزيزة على السنة المثقفين «المعصرنين» الذين يستعملون الفرنسية (المصدر نفسه، ص 24)، لأنهم لم يتعلموا غيرها، منذ ثلاثين سنة، بينما يتحمسون لتعلم الانكليزية والفرنسية في مدة لاتتعدى ستة أشهر، ويقترحون تعليمها للطفل الجزائري ابتداء من السنة الأولى تحضيري. وكأن الطفل الانكليزي أو الفرنسي يتعلم العربية في الحضانة !

ثم إن العربية الجزائرية، هي عربية فقيرة لايتكلم بها المرء حتى يحشر أو يرطن بكلمات فرنسية مدرجة أو مصرّفة إلى العربية مثل :« كرازاتو لوطو » أو « رانديلي سارفيس !!

"Ecraser par auto/Rendez moi service !!" إنها نوع من الفرانكو اراب أو «العرنسية» !؟ التي تُقترح كلغة «تركيبية» للغات المتداولة في الجزائر.

(17) بغضّ النظر عن طموحها إلى السلطة وكونها «حزباً سياسياً أو أحزاباً، تعتبر الأصولية حركة ثقافية، فهي تطالب باستعمال اللغة العربية، ومعرفة التراث واصلاح العقيدة ودراسة الإسلام وتطبيق الشريعة ونقد الفكر الغربي والممارسات التغريبية. ورغم تسييسها واستعمالها للدين وتقديس الخطاب الفقهي، وبساطة الطرح الفكري واخلاقية الطرح الحضاري... إلاّ أن الأصولية أعادت طرح مشكلة التعريب والهوية والانتماء العربي الإسلامي للجزائر وظهرت حركة شعبية وجماهيرية، مضادة للنزعات النخبوية الأمازيغية والفرانكونفونية، ورد فعل عليهما.

# صورة الغرب في الخطاب الإسلامي*

**■ محمد العيادي**

**■ ترجمة : عمر بنعياش**

---

> «إنا خلقناكم من ذكر وأنثى، وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم».

قرآن كريم

> طالما ظلت الثقافات مختلفة فقط، فهي تستطيع إما عدم الالتفات لبعضها البعض، أو اعتبار نفسها شريكة لبعضها البعض، من أجل إقامة حوار مطلوب. وسواء في هذه الحالة أو تلك، فهي تتبادل التهديدات والهجومات أحياناً، ولكن دون السعي إلى تهديد وجودها المتبادل. غير أن هذا الوضع يتغير تماماً عندما يحل محل الاختلاف المعترف به من هذا الطرف وذاك إحساسُ طرف ما بالتفوق المبني على علاقات القوة، وعندما يترك الاعتراف الإيجابي أو السلبي باختلاف الثقافات مكانة لتأكيد عدم تكافؤها.

كلود ليڤي ستروس

Le regard éloigné, Plon 1283 pp. 26, 27.

---

* يقترح بعض الباحثين ترجمة كلمة islamiste ب إسلاموي أو إسْلاميائي تمييزاً لها عن كلمة islamique.

إن افتتاح هذا النص باستشهادين من القرآن الكريم، ومن كتاب لانثروبولوجي معاصر معروف، ليس رغبة في إقامة مقارنة بينهما كما قد يوحي الأمر بذلك. وليس المقصود بهذين الاستشهادين الدفاع عن تفوق طرح على حساب طرح آخر، كل ما يرجوه الباحث هو إثارة انتباه القارئ منذ البداية إلى المسافة التي يمكن أن تفصل في ثقافة ما بين الفكر والواقع، خاصة في علاقة هذه الثقافة مع شعوب وثقافات أخرى.

ولعل دراسة صورة المسلمين عند الغربيين من جهة، وصورة الغربيين عند المسلمين من جهة أخرى تعطي – اليوم – رسماً واضحاً للمسافة بين الفكر والواقع. من نافل القول إن للغرب صورته الخاصة عن الإسلام والمسلمين، وأن للمسلمين صورتهم الخاصة – كذلك – عن الغرب. والملاحظ هنا هو أنه لا المسلمين ولا الغربيين يتعرفون على أنفسهم من خلال الصورة التي يرسمونها لمجتمعات وثقافات وعادات وتقاليد وتاريخ بعضهم البعض؛ فهؤلاء مثل أولئك لا يقبلون الصورة التي يرسمها الآخرون عنهم، ويعتبرون هذه الصورة اعتداءاً غير مقبول على حضارتهم.

نقصد بالصورة هنا تمثل الآخر في المخيال الشعبي لكل واحدة من الثقافتين؛ صورةٌ ليست من وضع صانع محدد، ولكننا نستطيع أن نستشف ملامحها عند أولاء وأولئك سواء من كلام الإنسان العادي أو من خلال الخطابات التي تتميز بقدر أكبر من التفكير، خاصة عند بعض رجالات السياسة ومحترفي القلم، الذين يوظفون نشاطهم في تغذية المخيال الشعبي بصورة محددة للآخر.

وبطبيعة الحال فإن هيمنة صورة محددة في كل فضاء من الفضائين، لا يُلغي وجود صور أخرى أكثر أو أقل موضوعية، وأكثر أو أقل قرباً من واقع الأشياء، عند بعض الأوساط وبين بعض المتخصصين في ثقافات الآخر. غير أن هذا ليس هو موضوع دراستنا هاته، بل موضوعها هو هذه الصورة المنتشرة عند المسلمين عن الغرب؛ صورة يمكن لكل واحد منا أن يجدها في بعض الكتب المدرسية المقررة هنا وهناك في أرجاء عديدة من العالم الإسلامي، أو من خلال تصفح بعض الكتابات المنشورة والمنتشرة بين "مثقفي" الإسلام.

وإذا كانت صورة الغرب عن الإسلام قد خضعت لعدة دراسات منها من طبعت البحث حول الإسلام في الغرب بشكل كبير(1)، فإن صورة المسلمين عن الغرب لم تحظ – إلى يومنا هذا – بأي اهتمام يُذكر من طرف البحث الأكاديمي، بل ربما يجوز القول بأن الأبحاث العلمية في هذا المجال هي عمليا غير موجودة بالمرة، وذلك بالرغم من توفر وثائق تسمح بإنجاز هذا العمل الضروري، ليس فقط من أجل معرفة الآخر ولكن أساساً لمعرفة الذات.

ولا تدعي هذه الدراسة، أنها تتوفر على إمكانيات لملء هذا الفراغ، بل يقتصر طموحها على التقاط ملامح لصورة الغرب كما ترتسم في خطاب محدد، هو ما يمكننا أن نسميه بالخطاب الإسلامي (islamiste)، ليس لأن هذا الخطاب هو من إنتاج منظرين ينتمون إلى التيارات المدعوة بالتيارات الإسلامية، ولكن لأنه يستعمل شبكة (grille) دينية في تمثله للآخر. واستعمال هذه الشبكة ليس بالضرورة ملكاً خاصاً للمناضلين الإسلاميين، بل هي مستعملة أيضاً من طرف رجال دين مستقلين، ومن طرف كتاب ومثقفين ينتمون أحيانا إلى تيارات "علمانية".

وعليه، فإن الصورة التي يتعلق بها الأمر هنا، صورة متجذرة في المخيال الشعبي من جراء تأثير طويل ومتواصل للخطابات الدينية، ووقعها على هذا المخيال، وهو الأمر الذي يفسر التقبل السريع، والتمثل السهل لخطاب هاته التيارات من لدن أوساط وفئات واسعة من مختلف الشعوب الإسلامية. ويمكن اعتبار المناضلين والمنظرين الإسلاميين في هذه الحالة كمنشطين للمخيال الشعبي. إنهم أيضاً، في هذا المجال، ورثة تقليد طويل يضع موقف المسلم تجاه الآخر في إطار نظرة الإسلام الأول (primitif) لغير المؤمنين القدامى.

لقد حرص رجال الدين الأوائل على مر الزمن، على استمرار هذه النظرة [الأولى] للأشياء في أذهان المسلمين. ويحرص رجال الدين المحدثون - اليوم - على تحيين هذ النظرة، وملاءمتها مع المعطيات الجديدة للعالم الحديث.

ARCHIVE

وسنعمد في تحليلنا إلى قراءة كتابات بعض المنظرين الأساسين لهذه الفئة الأخيرة من رجال الدين، بحيث تساعدنا هذه القراءة على استخراج العناصر الرئيسية لهذا التمثل الإسلامي للغرب. ستسمح لنا هذه القراءةكذلك بالنظر عن قرب إلى العمل التحييني (actualisation) لبعض مفاهيم الإسلام الكلاسيكي، الذي يسهر عليه رجال الدين الجدد في إطار بلورة مذهبهم الإيديولوجي.

## 1- الموضوعات السائدة في المخيال الإسلامي حول الغرب

لنقرأ في البداية نصاً حول الغرب للسيد قطب، المنظر المشهور للإخوان المسلمين المصريين في الخمسينات، والقدوة بالنسبة للتيارات الإسلامية المتطرفة في الوقت الراهن.

يقول سيد قطب بخصوص هذا المجتمع :

« .. كنا قلائل ننتمي للإسلام في أمريكا، خلال السنوات التي قضيتها هناك. وكان بعضنا يتخذ موقف الدفاع والتبرير.. وكنت على العكس أتخذ موقف المهاجم للجاهلية

الغربية.. سواء في معتقداتها الدينية المهلهلة، أو في أوضاعها الاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية المؤذية.. هذه التصورات عن الأقانيم وعن الخطيئة وعن الفداء، وهي لا تستقيم في عقل ولا ضمير.. وهذه الرأسمالية باحتكارها وربِاها وما فيها من بشاعة كالحة.. وهذه الفردية الأثرة التي ينعدم معها التكافل إلا تحت مطارق القانون.. وهذا التصور المادي التافه الجاف للحياة.. وحرية البهائم التي يسمونها "حرية الاختلاط".. وسوق الرقيق التي يسمونها "حرية المرأة".. والسخف والحرج والتكلف المضاد لواقع الحياة في نظم الزواج والطلاق، والتفريق العنصري الحاد الخبيث.. ثم.. ما في الإسلام من منطق وسمو وإنسانية وبشاشة، وتَطَلُّع إلى آفاق الواقع في الوقت ذاته ومعالجته معالجة تقوم على قواعد الفطرة الإنسانية السليمة.»(2).

يصدر هذا الحكم عن شخص عرف الغرب وعاش فيه مدة سنتين بالولايات المتحدة الأمريكية، من سنة 1948 إلى سنة 1951. في هذا النص لسيد قطب نصادف استرجاعاً للموضوعات المهيمنة في الأدبيات الإسلامية حول الغرب؛ موضوعات يمكننا أن نستخرجها - كذلك - من خلال قراءة قطع النصوص المخصصة لإثبات تفوق الإسلام على الغرب وإيديولوجياته في بعض الكتب المدرسية المقررة في المدارس العمومية(3).

وبالفعل فإن نص سيد قطب يعطينا إضمامة ناجزة للموضوعات السائدة في المخيال الجمعي حول الغرب، ويلخص بالتالي الموقف الإسلامي من الحضارة الغربية. هكذا نجد أن الغرب في الصورة التي يرسمها عنه سيد قطب مرادف للجهل، للضلال، للتيهان، للفردانية، للأنانية، للمادية، للبهيمية، للفجور، للتفرقة والتمييز العنصري إلخ... وبعبارة مجملة، فإن سيد قطب يؤكد الموقف الإسلامي تجاه الحضارة الغربية، وخاصة ما يتعلق منه بالنقط التالية:

1- إفلاس المعرفة العصرية، وتفوق الإسلام على كل تجليات المعرفة الإنسانية في الغرب.

2- عدم التوافق بين الإسلام والمعرفة المسماة معرفةً غربية.

3- الإخفاق الكامل للحضارة الغربية، وعدم توافق قيمها مع الطبيعة الإنسانية.

4- تعالي النموذج الاجتماعي الإسلامي على النموذج الاجتماعي الغربي.

## 2- تحيين مفهوم الجاهلية :

كان تعبير الجاهلية في المفهوم القديم يطلق على المجتمع السابق على الإسلام. ومن خلال هذا التعبير كانت الأسطوريوغرافيا الإسلامية تصور نمط الحياة عند سكان الجزيرة العربية قبل مجيء الإسلام، مثلما تصور الإثنولوجيا التطورية المُقَارنة، المجتمع "المتحضر" مقارنة مع المجتمع "المتوحش". والجديد الذي أتى به سيد قطب في هذا الإطار هو تطبيقه مفهوم الجاهلية – هذا – على المجتمع الإنساني المعاصر في مجموعه، أي بما فيه المجتمعات التي تدعى – اليوم – مجتمعات إسلامية. طبعاً، فإن الحضارة الغربية تأتي على رأس المجتمعات التي يعتبرها سيد قطب مجتمعات جاهلية معاصرة. «إذا أردنا أن نعرف المجتمع الجاهلي بشكل موضوعي [يقول سيد قطب] فهو كل مجتمع ليس في خدمة الله، وحده لا شريك له»(4).

يميز الإسلام حسب سيد قطب بين نوعين من المجتمعات : المجتمع الإسلامي والمجتمع الجاهلي. المجتمع الأول لم يدم وجوده إلا فترة قصيرة، وبالضبط من 632 م إلى 660 م، أي الوقت الذي حكم فيه الرسول وخلفاؤه الأربعة (أبو بكر، عمر، عثمان وعلي)، في حين أن المجتمع الثاني يلف – اليوم – العالم بأكمله. ويتجلى المبدأ الذي ينبني عليه هذا التعارض – أو التقابل – بين النموذج الإسلامي والنموذج الغربي – حسب سيد قطب – في كون "المجتمع الجاهلي يقوم على أساس الاعتداء على سلطان الله في الأرض، وعلى أخص خصائص الألوهية.. وهي الحاكمية.. إنها تسند الحاكمية إلى البشر، فتجعل بعضهم لبعض أرباباً، لا في الصورة البدائية الساذجة التي عرفتها الجاهلية الأولى، ولكن في صورة ادعاء حق وضع التصورات والقيم، والشرائع والقوانين، والأنظمة والأوضاع، بمعزل عن منهج الله للحياة، وفيما لم يأذن به الله.. فينشأ عن هذا الاعتداء على سلطان الله اعتداء على عباده"(5).

هكذا تتم المعارضة – أو التقابل – بين مجتمع الله ومجتمع الناس، واعتبار هذا الأخير بأشكاله المختلفة كنتيجة لضلال مُسْتَعِيضٍ عن السلطان الإلهي بسلطان البشر.

ونتيجة هذا الضلال – حسب سيد قطب – هي انهيار الحضارة الحديثة؛ «تقف البشرية اليوم علي حافة الهاوية.. لا بسبب التهديد بالفناء المعلق على رأسها (...) ولكن بسبب إفلاسها في عالم "القيم" التي يمكن أن تنمو الحياة الإنسانية في ظلالها نمواً سليماً وتترقى ترقياً صحيحاً. وهذا واضح كل الوضوح في العالم الغربي، الذي لم يعد لديه ما يعطيه للبشرية من "القيم" بل الذي لم يعد لديه ما يقنع ضميره باستحقاقه للوجود..»(6).

يؤكد عبد السلام ياسين (وهو منظر إسلامي معاصر) تحليل سيد قطب، ويستعمل هو الآخر تعبير الجاهلية في توصيف المجتمع الغربي : «ليس هناك شك [يقول عبد السلام ياسين] في أن المجتمعات التي ولدت فيها الحضارة المادية كرد فعل ضد دين الكنيسة؛ وعرفت ميلاد الدولة - الأمة كحقيقة سياسية عليا، وعرفت أبشع الحروب، وصنعت القنابل النووية وكل وسائل الدما، ليس هناك شك بأن كل هذه المجتمعات هي مجتمعات جاهلية »(7).

هكذا يتمم عبد السلام ياسين عمل سيد قطب، ويقتضي أثره، بالمساهمة في إعادة تنشيط وتحيين بعض المفاهيم المستقاة من الثيولوجيا الإسلامية القديمة.

إن تعبير الجاهلية بالنسبة لعبد السلام ياسين تعبير عام لا يقتصر استعماله في وصف الجزيرة العربية قبل مجيء الإسلام، بل ينطبق بشكل عام على المجتمع الغربي وعلى الحضارة الحديثة التي يريد بعض المسلمين اتباعها كنموذج بديل للإسلام. والجاهلية هنا محددة كتركيبة ضامة لثلاثة عناصر أساسية، موجودة كلها - حسب عبد السلام ياسين - في المجتمعات الغربية الحديثة، وهي : الكفر بالله من خلال العلمانية، الروح العشيرية من خلال القوميات، والعنف من خلال الحروب والقمع (8).

ليست الحضارة الغربية حسب نفس الوصف سوى شكل جديد للوثنية القائمة على الإلحاد، الوطنية [أو القومية] والعنف(9).

ووراء تعبير الجاهلية تظهر أيضاً عند عبد السلام ياسين صورة غرب منحط، وخال من كل قيمة جديرة بالكائن الإنساني. «الحضارة الغربية اليوم [يقول عبد السلام ياسين] هي حضارة خالية من كل قيمة، سوى القيم المادية البراغماتية التي يتم قياسها بالمال وبالاستثمار.. المادية هي دين الديموقراطيات الغربية التي لا تحمل من المسيحية إلا الاسم، كما أنها ومن حيث المبدأ دين الاشتراكيات الشيوعية الملحدة. دين كل هذه المجتمعات هو القوة العسكرية، التوازن الستراتيجي، المصالح الاقتصادية والسباق من أجل الهيمنة على المراكز الهامة من الناحية الجيوسياسية. وبداخل هذه المجتمعات يجري الإنسان وراء إشباع نزواته البهيمية، الدعارة، اللواط، التي أصبحت ممارسات شائعة محمية من طرف القانون. الإنسان في هذه المجتمعات يتعاطى للجريمة، للمخدرات، و"للفن"، بكل ما تحمله هذه الكلمة من معاني الهروب من الواقع. وعندما يستنفد كل ما أعطته إياه هذه الحضارة المادية كفرص للمتعة والأمن المادي، فإن الإنسان الغربي ينتهي إلى الانتحار للهروب من الفراغ ومن الإزدهار الحيواني الذي تمجه الطبيعة الإنسانية»(10).

وكما رأينا ذلك، فإن مفهوم الجاهلية مفهوم أساسي في البناء النظري للإسلاميين، باعتباره المنطلق الذي ينطلق منه سيد قطب، وبعده عبد السلام ياسين، وأتباعه في الشرق والغرب الإسلاميين لبناء نظرتهم للغرب.

وبمماثلة الغرب (الحالي) لنموذج الجاهلية السابقة على الهجرة، فإن الإسلاميين أتباع سيد قطب يقفون منه [أي الغرب] موقفاً مشابهاً للموقف الذي اتخذه الرسول وصحبه من الجاهلية الأولى(11). «لا مناص [يقول عبد السلام ياسين] من محاربة عالم الجاهلية بالسلاح الوحيد الذي يخيفه والذي يكرهه : الإسلام«(12). وهنا يستعير عبد السلام ياسين والإسلاميون المحدثون مرة أخرى مفهوماً كلاسيكياً لتكييفه مع متطلبات معركتهم الإيديولوجية : الجهاد.

## 3- الجهاد أو المعركة المستمرة ضد الكفار

لكلمة جهاد في اللغة العربية وفي المذهب القانوني والفقهي القديم، عدة معاني، من بينها على الأقل ثلاث معانٍ تتردد كثيراً من طرف الإسلاميين المتشبثين بتقليديتهم؛ المعنى الأول يعبر عن فكرة المجهود العقلي والجسمي الذي يجب أن يبذله الإنسان أولا وقبل كل شيء ضد نفسه، أي ضد رغباته الداخلية، وثانياً ضد كل ما من شأنه أن يمنعه في حياته الإجتماعية من اتباع طريق الله. ويعني اللفظ كذلك الصراع ضد أولئك الذين يُعتبرون كأعداء داخليين للإسلام. وتعني كلمة "جهاد" في مرحلة ثالثة : المعركة الدائمة التي يجب أن يخوضها المسلمون من أجل نشر الإسلام في العالم أجمع. ويتفرع هذا المعنى الأخير حسب المذهب الكلاسيكي عن مبدأ كونية الدين الإسلامي.

وبتبني الإسلاميين الجدد لمفهوم الجهاد، أصبح هذا المفهوم مرادفاً لأعمال الورع والتقوى التي تفتح أبواب الجنة للشهداء، بحيث يظهر العمل النضالي للإسلاميين الجدد مُستنسخاً من سلوك جماعة المسلمين في المدينة، ومُستوحى من نفس المنطق.

هكذا يرى الإسلاميون المحدثون الغرب، مثلما كان يرى مسلمو القرون الوسطى أولئك الذين كانوا خارج دار الإسلام. وعندما يصورون حالة المجتمعات الإنسانية على المستوى الدولي، فإنهم ينطلقون في ذلك من النظرية الإسلامية الكلاسيكية المنتمية لثلاثة فضاءات جيوثيولوجية :

- دار الإسلام
- دار الحرب
- دار الصلح

في إطار هذا الرسم، اللهم في حالة الضرورة القصوى، فإنه لا يمكن – طبعاً – أن تكون للإسلاميين، كما لم تكن بالنسبة للثيولوجيين القدامى علاقات سلمية بين دار الإسلام ودار الحرب. وهنا يستشهد الإسلاميون – المتشبثون بأورثوذوكسيتهم على المستوى الوطني كما على المستوى الدولي – بطبيعة الحال، بعديد من النصوص المستقاة من القرآن والحديث المتعلقة بالجهاد وبدوره الحاسم في نشر الإسلام (13).

### 4- "المدينة" ضد أثينا وروما:

الحضارة الغربية المعاصرة في الصورة التي يرسمها لها عبد السلام ياسين هي حضارة وثنية (مشتركة) ابتعدت منذ زمن طويل عن جوهرها المسيحي، من جراء ارتباطها بوثنية أثينا وروما. «سيكون من باب الخطإ [يقول عبد السلام ياسين] الاعتقاد بأن الحضارة المادية المعاصرة مبنية على شيء آخر سوى هذا الذي ورثته من الوثنية القديمة لأثينا وروما»(14). «الوثنية التي أتحدث عنها [يوضح عبد السلام ياسين] ليست وثنية مادية؛ وثنية السلعة والجسم البشري، ولكنها الوثنية الحقيقية للمعتقدات والعبادات»(15).

هكذا يكون المجتمع الغربي بالنسبة لعبد السلام ياسين مجتمعاً شبيهاً في معتقداته، بمجتمعات أخرى في إفريقيا وآسيا وأمريكا، والتي ينظر إليها كذلك كمجتمعات وثنية. وسواء كانت بدائيةً أم عصرية، فإن كل هذه المجتمعات تمثل بالنسبة لعبد السلام ياسين نفس الظاهرة ولو بأشكال مختلفة؛ المجتمع الوثني الذي حاربه الإسلام في الماضي في شكله القديم، والذي يجب محاربته اليوم في شكله الحديث. وبالنسبة لعبد السلام ياسين كما لسيد قطب، فإنه لا يمكن أن يوجد حسب وجهة نظر الإسلام سوى نوعين من المجتمعات : المجتمع الإسلامي والمجتمع الجاهلي. هذا الأخير الذي يمثله اليوم المجتمع الغربي حسب الإسلاميين، هو الذي أفرز ما يسميه عبد السلام ياسين ب "الحضارة الشيطانية".

ولذلك فإن هذه الحضارة لا يمكنها أن تكون –من وجهة نظر الإسلاميين– قدوة للمسلمين "الحقيقيين". أما المسلمون الذين يستوحون نموذج المجتمعات الغربية، فهم يعتبرون في نظر الإسلاميين كمارقين –خطرين– على الدين، وفي أحسن الحالات كمغرر بهم أو كضحايا "للغزو الفكري" للغرب.

إن مجتمع الغد الإسلامي بالنسبة لمنظري الإسلامي الحديث لا ينشأ انطلاقاً من نموذج غربي، كما لا يتم خلقه من العدم، بل يجب أن يكون–بالعكس– إعادة إنتاج وفية للمجتمع الذي تم بناؤه لأول مرة من طرف الرسول وصحبه في المدينة مع بداية العهد الإسلامي.

ليس من الضروري أن نكرر هنا وصف مسلسل تحول تجربة المدينة إلي نموذج محدد في المخيال الجمعي للمسلمين. وقد قام محمد أركون في كتاباته المتعددة حول الإسلام بتحليل ميكانيزمات هذا التحول بما فيه الكفاية، وقام بالتركيز -خاصة- على دور الاسطوريوغرافيا الإسلامية الكلاسيكية في مسلسل أَسْطَرَةَ التجربة التاريخية للرسول وصَحابَتِه. ويكفي التذكير هنا وبهذه المناسبة، بالوصف الذي أعطاه أركون لكيفية اشتغال نموذج المدينة في المخيال الإسلامي الحالي :

« نموذج المدينة [حسب محمد أركون] تكوين جماعي طويل الأمد للأجيال الأولى التي تلقت معلومات حول تجربة المدينة، وغذتها - في نفس الوقت- بمضامين مفروضة في الواقع بحكم القيم المحيطة والضرورات السوسيوسياسية، والاقتصادية والثقافية .(16)

وبالفعل، فإن ذلك ما يحدث اليوم من جراء عملية إعادة التنشيط الهائلة للمخيال الجمعي، من طرف مختلف حراس الموروثات الدينية في المجتمعات الإسلامية الحديثة، بحيث يتم التوجه اليوم -كما في الماضي- نحو العهد الأول من أجل إيجاد حلول للمشاكل التي تواجه المسلمين، وكذلك من أجل اغتراف معايير مثالية لمواجهة النماذج المنافسة باستمرار.

سيكون الحديث عن مختلف الوسائل التي تم توظيفها في أمثلة وإعلاء الدولة الإسلامية الأولى طويلاً جداً، ولذلك سنكتفي هنا بالإشارة إلى أن عملية الأسطرة التي انطلقت مع الكتاب الأوائل للسيرة مثل ابن اسحاق (784م / 150هـ)، وابن هشام (834م / 219هـ)، تستمر اليوم بأشكال مختلفة، مستعملة بالإضافة إلى الوسائل الكلاسيكية، تقنيات جد متطورة خاصة في مجال الصوت والصورة.

### 5- مفهوم الغزو الفكري أو هوس الاعتداء الثقافي للغرب

يمشي إعلاء الإسلام عند الإسلاميين جنباً إلى جنب مع النقد المنهجي للمعرفة الغربية. « إن الذي يكتب هذا الكلام إنسان عاش يقرأ أربعين سنة كاملة، كان عمله الأول فيها هو القراءة والاطلاع في معظم حقول المعرفة الإنسانية.. ما هو من تخصصه وما هو من هواياته.. ثم عاد إلى مصادر عقيدته وتصوره، فإذا هو يجد كل ما قرأه ضئيلاً ضئيلاً إلى جانب ذلك الرصيد الضخم -وما كان يمكن أن يكون إلا كذلك- وما هو بنادم على ما قضى فيه أربعين سنة من عمره. فإنما عرف الجاهلية على حقيقتها، وعلى انحرافها، على ضآلتها، وعلى قزامتها.. وعلى جعجعتها وانتفاشها، وعلى غرورها وادعائها كذلك !!! وَعَلِمَ عِلْم اليقين أنه لا يمكن أن يجمع المسلم بين هذين المصدرين في التلقي !!! » (17).

هذه الإدانة التي أدان بها سيد قطب المعرفة الحديثة أخذها عنه، وتقاسمها معه، وضخمها بشكل كبير منظرون إسلاميون معاصرون آخرون، ربطوا كل مظاهر المعرفة بالثقافة الغربية. ومن جراء استعمالهم المتكرر للفظتي الغرب والتغريب كمرادفات لاعتداء مستمر، فإنه كثيراً ما يتم ربطها بفكرة الاستعمار (الجديد) والحروب الصليبية.

تشكل معاداة الإسلاميين للمسلمين العصريين إحدى التجليات الأكثر بروزاً لهذا الموقف السلبي تجاه الغرب وثقافته. ويُترجم رفض القيم والنماذج الثقافية للغرب وللحضارة المعاصرة بصفة عامة، بمعاداة عنيفة لمحاولات "استيراد" أو "تقليد" النظريات المسماة نظريات غربية من لدن مسلمين عصريين متهمين بكونهم إما عملاء غير واعين في خدمة أعداء الإسلام، وإما أتباعاً مشايعين لايديولوجيات تُنعت بأنها هدامة ومعادية للإسالم.

لا يتردد الإسلاميون في اللجوء إلى اقتباس لغة وحجج معادية للغرب، من ايديولوجيات معاصرة يتم تصنيفها هي أيضاً بشكل قوي كايديولوجيات معادية للاسلام. وهم يضعون في نفس الوقت موقفهم المعادي للمعرفة الحديثة في إطار استمرارية تاريخية تمثل الصراع الايديولوجي الإسلامي في العصور الحديثة بالصراع الثيولوجي الذي خاضه الرسول ضد مختلف أعدائه وخصومه. إن ايديولوجيات الغرب - اليوم، حسب هذا المنطلق- ليست سوى تكرار لتيارات بغيضة وقعت محاربتها من طرف الإسلام منذ بدايته الأولى. هكذا يُعاد تأويل الصراعات الايديولوجية التي خاضها الرسول، وكذا الأنظمة المعرفية الموجودة في ذلك العهد لتكون أصلاً للنظريات الجديدة. إن الإسلام الذي يعاد تأويله من طرف التيار الإسلامي لم يعد يتحدد فقط بالنسبة للاعتقادات السابقة عليه، والتي واجهته عند نشأته وتوسعه، ولكن أيضاً بالنسبة للايديولوجيات والنظريات الحديثة التي ليست -حسب هذا المنطق- سوى انبعاث للاعتقادات التي خاض الرسول -نفسه- ضدها معارك كبيرة.

ARCHIVE

وفي مجال النظريات والمعارف المرفوضة من طرف الإسلاميين -اليوم- تُعتبر النظريات السياسية، والمذاهب الفلسفية، والعلوم الانسانية، والعلوم الاجتماعية أكثر النظريات والمعارف بغضاً وتحقيراً. ويتم الحكم على الأفكار والخطوات والمناهج التي تنتمي لهذه المجالات بأنها غير متلائمة مع العقائد الأزلية "للاسلام الحق"، أما أصحابها فيتم اعتبارهم مثل أصحاب فعل بغيض يُرتكب ضد الإنسانية جمعاء. وفي هذا الإطار تمت إدانة عدة علماء وفلاسفة وكتاب، بسبب مساهمتهم في مجال المعرفة العصرية، واعتُبروا متآمرين مشؤومين في خدمة أغراض شيطانية، وكثيراً ما تذكر أسماء ماركس، نيتش، فرويد

كمدبرة رئيسية لهذا "التآمر الثقافي". هكذا تتبلور، كما يقول محمد أركون استراتيجية لرفض أي عنصر لا يدخل في كُلّ سوسيوثقافي، يُعتبر نموذجياً وغير قابل للتصرف"(18).

هكذا نفهم إذن عداء الإسلاميين المستشري لمظاهر المعرفة في الدول الإسلامية، كما نفهم عدوانيتهم المتزايدة ضد المثقفين العصريين، الذين يُعتبرون كَأَفْرَاسٍ بِدَالٍ للخطر الذي يحيطه الغرب وحضارته بالإسلام. إننا هنا أبعد ما نكون - كما نرى- عن الود الذي استقبلت به الثقافة الإسلامية الكلاسيكية (في الماضي) الإرثَ اليوناني.

تدل المكانة الهامة التي تحتلها موضوعة «الغزو الفكري» في الأدبيات العربية -الإسلامية المعاصرة على أهمية الصراع الايديولوجي والسياسي الكبير في البلدان الإسلامية خاصة بالنسبة للاسلاميين الذين يصورون عداءهم لتطبيق خطوات المعرفة "الغربية" في أرض الإسلام كجزء من الصراع المصيري من أجل حماية الهوية، والحفاظ على الأصالة والشخصية الإسلامية ضد محاولات إفسادها وهدمها.

لقد دعمت وضعية الاستعمار - كما نعلم- في الماضي، في جميع أنحاء العالم العربي هذا الموقف تجاه الغرب وحضارته. أما اليوم فإن الضغط الشديد للامبريالية يغني هذا الخطاب بموضوعة محبذة وذات مردودية : الدفاع عن "الأصالة"، وعن "الخصوصية"، وضد الغزو الثقافي للغرب.

تمثل هذه الموضوعة اليوم ركناً أساسياً في الايديولوجية العربُ - إسلامية المعاصرة، ليس فقط في الخطاب الإسلامي حول الغرب، ولكن أيضا في أيديولوجيات صراعية أخرى، تنادي بإدماج الجوانب "الإيجابية" للعصرية في الثقافة العربُ -اسلامية، وتعتبر استراتيجية رفض الثقافة الغربية نتيجة منطقية للصراع ضد الاعتداءات العسكرية، والديبلوماسية والاقتصادية للغرب.

موضوعة الغزو الفكري هي أيضاً موضوعة مستعملة من طرف الحاكمين في الدول الإسلامية، في صراعهم الايديولوجي ضد التيارات العصرية المناوئة. وتجدر الإشارة بهذه المناسبة إلى التناقض الصارخ في موقف هؤلاء الحكام بين شجبهم للثقافة العصرية، وافتتانهم وإقبالهم النهم على منتجاتها الاستهلاكية الصناعية.

إن التفسير الذي قدمه برونو إتيان (Bruno Etienne) كرد فعل ضد الحداثة، يمكنه أن يشكل فرضية مناسبة للتحليل والدراسة، شريطة الجواب عن السؤال : بأية حداثة يتعلق الأمر. «يبدو لي أن بروز الحركات الإسلامية [يقول برونو إتيان] تمثل جواباً عن الحداثة

**المقترحة من طرف الدول - الأمم.** »(19)، «لهذا [يضيف برونو إتيان] أؤيد باستمرار في هذا المؤلف [الإسلامية الراديكالية (L'Islamisme radical)] وان كان بطرق غير مباشرة فكرة أن هناك عكساً للحداثة.. وأن هناك حالياً في كل مكان عودة التقليدية [Retraditionalisation] بسبب الافراط في الحداثة» .(20)

«الإسلامية، [يوضح يرونواتيان مرة أخرى] هي عودة التقليدية بسبب الإفراط في العصرية» .(21)

من البديهي أن لا يتعلق الأمر هنا بالعصرية إلا في جوانبها المادية والتكنولوجية. أما على مستوى العقلية والفكر، فسيكون أنسب حديث لتفسير عودة تقليدية المجتمعات الإسلامية هو الحديث عن عجز "العصرية" بدل الحديث عن "إفراط" فيها. وبالفعل فإن كل المجتمعات تتعرض اليوم للانعكاسات -المأساوية أحياناً- للمفارقة الناجمة عن الإقبال الشديد على استهلاك المنتجات الصناعية العصرية، ورفض -بل وأحياناً محاربة -مظاهرها الثقافية.

### 6- ظلال الحروب الصليبية

قيلت أشياء كثيرة حول المفارقة التاريخية للوعي الإسلامي بالغرب وحضارة الغرب. ولكن النقد الايديولوجي لم يستطع لحد الآن فرض معرفة موضوعية بالغرب، وبالأحرى وقف تصاعد المنطق الإسلامي في المجال الثقافي للدول الإسلامية (22).

عادة ما تكون الانتقادات الايديولوجي -سياسية الموجهة للحركة الإسلامية، إما مفرطة في التبسيط أو مغرقة في السذاجة ؛ فهي ليست فقط غير كافية لفهم الظاهرة، ولكنها أيضاً غير قادرة على الإمساك بالحقائق العميقة لفعالية هذه الحركة في عملية تنشيط المخيال الشعبي.

وهنا تبدو مقاربات أخرى خاصة منها المقاربات التاريخية والانثروبولوجية ضرورية لفهم حيوية الخطاب الإسلامي (islamiste) في المجتمعات الإسلامية الحالية.

يجب وضع الموقف السلبي للمسلمين من الغرب، وحيوية الخطابات التي تغذيه في إطاره الصحيح، وفهمه في امتداداته التاريخية باعتباره ظاهرة وُجدت على علاقة مع مسلسل هيكلة المخيال الشعبي من جهة، ومع تاريخ العلاقات بين الشرق والغرب من جهة أخرى. في هذا الإطار يمكن أن يُفسر الخطاب الإسلامي حول الغرب وحضارته في إطار التاريخ الطويل للصراعات والإقصاءات المتبادلة بين الإسلام والغرب . وجدير بالملاحظة هنا

أن الالتقاء بين هاتين الإرادتين المدججتين بسلاح القوة تمَّ في معظم الأوقات في ميدان المعركة ؛ فمن جهة كان هناك التوسع والفتح، ومن جهة أخرى كانت هناك إعادة الفتح، والحروب الصليبية ثم الاستعمار. ونحن نعرف المصادرات التي نتجت عن هذا الفعل الأخير والرجات العميقة التي أحدثها؛ وهي نفس الرجات أو الصدمات التي ما فتئت تتعمق اليوم، خاصة من خلال الدعم اللامشروط الذي يقدمه الغرب لاسرائيل، وممارسة سياسة الكيل بمكيالين على حساب الحقوق الشرعية للبلدان الإسلامية. وقد أصبح استحضار تحديات الغرب -القديمة والجديدة- للاسلام، يمثل قاعدة لبلورة صورة الغرب من طرف الخطاب الإسلامي، الذي يجد في هذه التنافسات والإقصاءات المتبادلة هوية تاريخية له. « هذا المعطى [كما يقول محمد أركون] موجود أصلاً في القرآن، وفي مواقف الرسول التي تضمنت تحديات ليس فقط للعوالم الوثنية وقتذاك، ولكن أيضاً للديانات الكبرى المؤسسة بقوة روحية وجسدية ».(23) وطبعا فالموقف الإسلامي (Islamiste) يريد أن يجد له مكاناً في ذلك العالم (الأول)، ولو أن مفهوم الغرب قد حل في أدبياته محل مفهوم النصرانية، بحيث عملت هذه الأدبيات (الإسلامية) على استعمال نفس اللغة، والإشارات والبراهين التي تم وضعها وترسيخها خلال قرون طويلة من طرف رجال الدين الكلاسيكيين. وفي هذا السياق يمكن اعتبار المغرب نموذجاً للتأمل في هذه القرابة بين الخطاب الإسلامي وخطاب رجال الدين الكلاسيكيين حول حضارة الآخر، والموقف الذي يجب اتخاذه إزاء الكفار.

وهو يتوجه بالخطاب إلى تاجر مغربي عاش مدة عشر سنوات بجبل طارق، كتب الصوفي المغربي الكبير محمد الحراق (1845م) ما يلي :« ألم تجد على وجه الأرض سوى هذا المكان لتعيش فيه، وتتحمل مجاورة المشركين » (24).

وفي سنة 1882، أي نصف قرن بعد احتلال الفرنسيين للجزائر، رد العالم محمد بن المدني گنون على أحد سكان تلمسان، وكان قد سأله رأيه حول التعايش مع الاروبيين، يقول :« نصيحتي الشديدة هي تذكيرك بواجبك في الهجرة من بلاد الكفار (...) أنت الذي تملك ذرة من ايمان، لا تتردد أبدا، أخرج من بلاد المشركين إلى بلاد المؤمنين قبل أن تأخذك الموت (...) لا تقل : هذا مكتوب، لأن القدر في حد ذاته لا يمحو الإرادة الإنسانية." (25) ويقول العالم محمد بن جعفر الكتاني في نفس الموضوع :« من المحرم أن يبقى المرء وحيدا معهم (المشركين) أو زيارتهم، أو مصادقتهم، أو الموافقة على طريقة عيشهم، أو ضيافتهم أو التطلع إليهم » أو الإعجاب بهم، أو استشارتهم، أو تعيينهم في مناصب المسؤولية » (26).

وبالنسبة لكل هؤلاء العلماء، فإن قانونا واحدا ووحيدا هو الذي يحدد الموقف الذي يجب اتخاذه تجاه الكافر : الدفاع عن رفعة الإسلام، ورفض الاعتراف بسلطان آخر غير سلطان الشريعة المحمدية. وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى أن موقف العلماء المغاربة في القرن 19 يدخل هو الآخر في إطار استمرارية ثقافية وذهنية التي تم استعمالها في الماضي من طرف مفتين كبار أمثال أحمد الونشريسي (1508 م)، الذي استفادوا بشكل كبير من فتاويه حول الموقف الذي كان يجب على المسلمين اتخاذه في الاندلس. وقد كانوا يشبهون وضع بعض أجزاء دار الإسلام بوضع الاندلس بعد إعادة الفتح المسيحي.

كان رجال الدين المغاربة في القرن 19 من خلال موقفهم ضد الغرب يعبرون في نفس الوقت عن إحساس مغزبي عام ببغض الغرب . وهو الإحساس الذي نجده حتى عند أفراد قادتهم مواقعهم إلى اتخاذ موقف أكثر تفتحا تجاه اروبا مثل السفراء المبعوثين من طرف الملوك المغاربة في بعثات خاصة إلى انجلترا، فرنسا، او اسبانيا. بعد زيارة إلى لندن سنة .1860 كتب أحد هؤلاء السفراء ما يلي : «العالم هو عبارة عن سجن للمؤمن، وجنة للكافر »، «العالم ليس له أية قيمة عند الله، وإلا لما سمح لغير المؤمن أن يستفيد منه بهذا القدر ». « سبحان الله الذي سهل لهم الحصول على كل هذه الخيرات، في الوقت الذي يتبعون فيه طريق الضلال، ليثبت لهم قدرته تعالى على عكس مجرى الاشياء، وليبين للانسان اللبيب أن أمر السيطرة على العالم ليس بيده [ أي الانسان ]» (27).

سفير آخر يعتبر أكثر تفتحا من الأول لاحظ بعدما عبر عن اعجابه ببعض جوانب الحياة الأروبية : « اذا عبرت عن إعجابي ببعض جوانب حياة الأروبيين، فأنا لم أفعل سوى تأكيد ما أجازه الشرع، أي ما يقبله العقل، ولا تنفر منه الطبيعة الانسانية، والذي قلد فيه الاروبيون -ربما- أجدادنا الصالحين» (28).

كان وضع المرأة الأروبية وموقعها داخل المجتمع الأروبي في هذه المرحلة، يبدو في أعين هؤلاء الزوار عنوانا لانحطاط الحضارة الاروبية. انحطاط -أو فساد - يهدد بالانتقال إلى بلدهم. كتب السفير ابن ادريس: « تملك النساء [ الاروبيات ] السلطة وتقمن القانون. تتجولن سافرات، وتتعاطين للدعارة دون أن يمنعهن أحد من ذلك. يخضع الرجال لنسائهم ويمتثلون لأوامرهن »، « المرأة هي سيدة البيت، يطيعها زوجها. وعلى الضيف أن يقدم التحية عند مدخل البيت للمرأة أولا (...) ولا يمكن للرجال أن يتخذوا امرأتين حتى ولو تعلق الأمر بالامبراطور نفسه. أتراهم بسبب ذلك هم لطفاء معهن ومحترمون لهن. والدعارة ليست منكرا، إنها معابة فقط خاصة على المتزوجين، أما العزاب فهم يتكلمون عنها علانية (29).

بالنسبة لهؤلاء العلماء (clercs) كما بالنسبة لأولئك السفراء اللذين كانوا يسبحون في نفس العالم الذهني، لم يكن الاعتراف بالتفوق الناشئ للحضارة الغربية واردا، فبالأحرى قبول الغرب كما يتم تقديمه، أي كقدوة للمجتمع الإسلامي. وكحراس لثقافة، ضاربة أطنابها في الزمن، لم يكن "العلماء" المغاربة يرون حلا للأزمة التي كان يعرفها المغرب في تلك الفترة سوى العودة إلى الإسلام الأول (primitif) وإلى طريقة سيره الأولى. في جواب على استشارة طلبها.

الحسن الأول 1866، رد العلماء المغاربة برأي حرره جعفر بن ادريس الكتاني في هذه الكلمات: « يعلم سيدنا جيدا أن الجماعة الإسلامية، لا تزدهر إلا عندما تقرر العودة من جديد إلى تطبيق صارم للشرع وذلك بوضع حد للربا، وشهادة الزور والسرقة، واتباع الشهوات، ومنع استعمال آلات الموسيقى وتبني الأساليب الأروبية، وإبطال أي نظام أو قانون لا سند له في القرآن (...) لن يسستعيد الإسلام قوته إلا عن طريق الجهاد، لأن الرسول لم يفعل سوى أنه ظل يجاهد إلى آخر لحظة في حياته » (30).

هذه الأفكار التي كتبت في القرن 19 تجد اليوم صدى إيجابيا عند المنظرين الإسلاميين. في ستة 1989 مثلا أعاد ادريس الكتاني (الكاتب الإسلامي، ومنشط نوادي الدعوة في المغرب) نشر نصيحة أهل الإسلام لمحمد بن جعفر الكتاني (1927) وهي دعوة تم توجيهها من المدينة ونشرت لأول مرة بفاس سنة 1908 مصدرة بمقدمة طويلة، بشبه الوضع الذي يعيشه العالم الإسلامي في نهاية القرن 20 بالوضع الذي كان يعيشه في القرن19، مسجلة بذلك ربطا ثقافيا بين المناضل الإسلامي المعاصر، والفقيه الكلاسيكي. هذه الصلة التي تتمثل أيضا وفي هذه الحالة بالذات في صلة بيولوجية، تتجلى في أن المناضل الإسلامي الحالي هو ابن وريث للعالِم القديم، (31) فهو يرث منه ايمانه بأن خلاص المسلمين يكمن في العودة إلى الشكل الحقيقي للاسلام الأول وفي الاقتداء بالرسول وبدولة المدينة، ليس فقط فيما يخص تسيير المدينة الإسلامية ولكن أيضا فيما يخص علاقاتها بالقوى الخارجية. ولكنه بخلاف العالِم القديم الذي كان رافضا للفتنة، والذي كانو يأمر بطاعة الحاكمين ولو كان حكمهم فرديا من أجل الحفاظ على النظام اللازم لتأدية الفرائض الدينية، فإن المناضل الإسلامي المعاصر يدعو للتمرد ضد الحاكمين المسؤوليين في نظره عن كل أمرَاض العالم الإسلامي. ففي مقابل النصيحة، المنفردة المهادنة التي كان يسدي بها العالم الكلاسكي لأولي الأمر في دفاعه عن تطبيق الشريعة يتبنى جندي الإيمان الحالي وسائل أخرى للوصول إلى أهدافه. التنظيم السياسي، تعبئة الجماهير، التحريض، وأحيانا العنف الجذري هي وسائل ضرورية بالنسبة لهذا الأخير من أجل إقرار الشرع. « لقد ولى الزمن

[يقول ع ياسن] الذي كانت فيه الدعوة لعبة في يد السلطة وحان الوقت الذي يجب أن تصبح فيه الدولة سيفا بين يدي الدعاة يستعملونها من أجل محاربة حقد العدو وذل المستغَل ..

الدعوة ليست وعظا .. (prédication) ولا بعد اليقظة، المباركة (للإسلام) مزايدة حول أحسن (حكومة) ولا معارضة تقبل حكم الأمر الواقع بل رجال الله الذين يخوضون المعركة لتهييئ الكفاءات الضرورية قبل المجيئ إلى الحكم، ومعالجة أمراض المجاعة والسهر على تسيير شؤونها » (32) .

لقد ضمن النشر الواسع لهذا الخطاب وسط المجتمعات الإسلامية كما يؤكد ذلك محمد أركون احتضانه من طرف المخيال الشعبي على حساب الفكر النقدي، لأن الالتجاء إلى تصورات موجودة في الإسلام يسمح للجماهير التي تنوء تحت وطأة الحياة اليومية بالتخفيف من حدة الصدمات التي يتلقاها الفرد والجماعة. هذا الخطاب هو أكثر نفاذا بالنسبة لمروجيه من نصوص الحديث والقرآن التي يتم ملاءمتها مع أوضاع اجتماعية وسياسية معاشة من طرف غالبية المسلمين.

يستمد الخطاب الإسلامي قوته وفعاليته من هذا المخيال الشعبي الذي لعبت أشكال أخرى من الخطاب حول الإسلام دوراً في اختراقه وتهيئته.

وفي هذه الحالة سيكون من الخطإ تفسير النجاح السريع للحركات الإسلامية في البلدان الإسلامية الحالية ببعض الوقائع الاقتصادية والسياسية العابرة. من المحقق أن الأزمة السياسية والظرفية الاقتصادية الخانقة التي تعيشها عديد من البلدان الإسلامية اليوم تشكل أرضية خصبة لانتشار الخطاب الإسلامي، ولكن نجاح هذه الحركات يعود أساساً إلى الإنعاش الكبير واعادة التنشيط التي يَخضع لها المخيال الإسلامي الشعبي، والتي تُنفذ بواسائل الاتصال الحديثة جداً، كما تُنفذ عن طريق المدارس، وجمعيات الدعوة، والزوايا، إضافة إلى العمل المتواصل للحراس الكلاسيكيين للمقدس، الذين يغذون -يوميا- المخيال الشعبي بِمُصَوَّرَاتٍ [مجموعة صور] لاسطوريوغرافيا إسلامية نَسَّاءَةٍ [مليئة بالفجوات] حول الإسلام وتاريخه، كوسيلة لادماج المسلمين المعاصرين في استمرارية تاريخية، سوسيولوجية وفكرية.

إن التجليات البارزة للحركة الإسلامية الحالية، وسرعة انتشارها في أوساط الشباب المتمدرس "العصري"، وكذا التجاوب الشبه تلقائي للجماهير المحرومة مادياً وثقافياً مع شعاراتها هي عبارة عن براهين كافية للدلالة على صحة قراءة الخطاب الإسلامي باعتباره

إحدى الظواهر التي تشكلت خلال آماد زمنية طويلة وباعتبارها تشكل «سجونا للعقلية» كما تحدث عنها "مارك بلوخ". وهي ما يجعل منها البحث التاريخي الحديث ميدانه المفضل.

هكذا نفهم إذن كيف يغدو المخيال الشعبي الذي تمت تغذيته وإعادة تنشيطه بهذا الشكل، فعالاً في الحركات الاحتجاجية الإسلامية المعاصرة، خاصة وأن الاحتجاج السياسي في بعض البلدان الإسلامية اليوم يَستعمل اللغة الدينية للهروب من القمع المسلط على أشكال الاحتجاج العلمانية.

علاوة على أن الحاكمين أنفسهم يستعملون الإسلام لإضفاء الشرعية على أنظمتهم سواء كانت "ليبرالية"، "اشتراكية" أو حتى اسلامية.

إن استعمال التأثير الديني في الفعل السياسي الاحتجاجي ليس جديداً على البلاد الإسلامية، فباسم بناء النموذج الرسُولي لدولة المدينة تم انشاء عديد من الكيانات السياسية، وباسم نفس النموذج كذلك تم القضاء على عدة سلالات حاكمة، في التاريخ الإسلامي. وآخرُ مثال لاستخدام (الإسلام) كمؤثر سياسي فعال في تعبئة القواعد جاءنا من الحركات الوطنية (nationalistes) خاصة في الجزائر والمغرب حيث تم استعمال المسجد كمكان لتعبئة الجماهير ولقراءة اللطيف كشكل من أشكال المقاومة، كانت له فعالية غير متوقعة بالنسبة لقوات الاحتلال في ذلك الوقت. هذا المثال مازال حاضراً في الأذهان اليوم، إضافة إلى أن الاستخدام السياسي للاسلام لم يتوقف مع خروج المستعمر بل إن فشل السياسات المتبعة من طرف الدول الإسلامية من جهة واستمرارية استراتيجيات الهيمنة السياسية والاقتصادية للغرب في العالم الحالي من جهة أخرى، أدت بالعكس في الدول الإسلامية إلى إعادة استعمال الإسلام إما كمؤثر ايديولوجي لإضفاء الشرعية بالنسبة للحاكمين أو كهوية سياسية (Repère) بالنسبة للمعارضين أو كملجإ فكري بالنسبة للمستضعفين. كل الشركاء ينهلون من نفس المخزون، ولكن بقراءات وتأويلات مختلفة. حول هذا الموضوع يقول «برونوإتيان» بحق أن «المهيمن عليهم يعيشون ثورتهم ضد نظام الهيمنة في إطار نفس الشرعية المهيمنة، لأنها مرجعيتهم الوحيدة».(33)

ففي مسار تكيفهم، يبلور الحاكمون لأنفسهم ولعامة الناس استراتيجية إسلامية، متكيفة مع الأوضاع الدولية -أحياناً- سعياً منهم للتغلب على الإسلاميين في عقر دارهم، دون أن يخطر على بالهم أن إعادة تنشيط المخيال الإسلامي للجماهير هو سلاح ذو حدين، لأنه يساهم -أيضاً- في تحضير التربة لانتشار الحركات الإسلامية التي طالما تمت مهاجمتها من طرف الحاكمين أنفسهم.

# الهوامش :

* لم يسعفنا الوقت للبحث عن الاستشهادات الواردة في هذا النص، في لغتها الأصلية، العربية، فقمنا بإعادة ترجمتها (!!) اللهم ما كان من الاستشهادات المأخوذة من كتاب "معالم في الطريق" لسيد قطب الذي صادف أننا كنا نتوفر عليه. -المترجم-

(1) انظر :

-Waardenburg (Jean - Jacques): L'islam dans le miroir de l'occident, Paris, Mouton 1962, Rodinson (Maxime) : la fascination de l'Islam, Paris, Maspero, 1980, Djait (Hicham) :L'Europ et l'Islam, Paris, seuil, 1978, Saïd (Edward) : L'orientalisme, L'Orient crée par l'Occident, Paris, seuil 1980 (1978), Hourani (Albert): Islam in Europeau thought, Cambridge University Press 1991.

(2) معالم في الطريق، منشورات الاتحاد الإسلامي العالمي. ص 160 .

(3) انظر :

Mohammed El Ayadi, le modèle social marocain à la lumière du discours scolaire, thèse de doctorat de 3ème cycle, Université de la Sarbonne Nouvelle (Paris III, 1983

(4) معالم في الطريق المرجع السايق ص 60 .

(5) المرجع السايق ص 10 .

(6) المرجع السايق ص 5.

(7) عبد السلام ياسين، الإسلام والقومية العلمانية، المحمدية مطبعة فضالة 1989 ص. 68 .

(8) المرجع السابق ص 65 - 73 .

(9) المرجع السابق ص 70 - 73 .

(10) المرجع السابق ص 65 - 66.

(11) انظر تحليل استراتيجة الجماعات المنتسبة لسيد قطب في :

Gilles Kepel, le Prophète et le Pharaon, Paris, la Découvert 1984.

(12) الإسلام والقومية العلمانية، ص 3

(13) يتضمن القرآن عدداً من الآيات حول ضرورة الجهاد ضد الكفار، خاصة سورة التوبة التي يعتبرها عبد السلام ياسين مثل دستور الجهاد، انظر، الإسلام والقومية العلمانية ص 81 - 84 .

(14) مرجع مذكور ص 70

(15) مرجع مذكور ص 71

(16) Mohamed Arkoun, l'Islam moral et politique, Paris éd.Desclée De Brouwer, 1986, p.57.

(17) سيد قطب، معالم في الطريق، ص 131 .

(18) La pensée arabe, que sais-je?, P.U.F p 89

(19) L'Islamisme radical, Hachette,1987, p.113

(20) المرجع السابق ص. 98

(21) المرجع السابق ص 62.

(22) ليس أمراً مسلماً أن المنطق الإسلامي (isle) هو نتاج خاص للحركات التي تسمى اليوم إسلامية. هذا المنطق كان موجوداً وتطور حتى في غياب هذه الحركات في بعض البلدان الإسلامية، مثلاً، العربية السعودية، ليبيا الخ..

(23) Mohamed Arkourn, l'Islam, Hier et Demain, ed Buchet-Chastel, 1978, p. 119.

(24) مذكور من طرف عبد الله العروي في :

Les Origines Socials et culturelles du nationalisme marococain (1830-1912), Paris, éd, Maspero, p 320

(25) المرجع السابق ص 320.

(26) المرجع السابق ص 328.

(27) محمد الطاهر بن عبد الرحمان الفاسي، الرحلة الابريزية إلى الديار الباريزية، منشورات جامعة محمد الخامس، 1967 ص 13 و 19. منقول إلى الفرنسية في: العروي.. مرجع مذكور ص 237.

(28) السفير بن ادريس، مذكور من طرف العروي : مرجع مذكور ص 227.

(29) Tuhfat al Malik Al Ạziz Bimaurlaqat bariz, Textes résumés traduits et annotés par Zaki M'barck,Rabat, 1989 p.46.

(30) Traduction par A.Laroui, op.cit.p 323

(31) انظر نصيحة أهل الإسلام. مطبعة النجاح الجديدة 1989.

(32) Cité par B.Etienne in; l'Islamisme radical, Hachette, 1987, p.159.

(33) مرجع مذكور ص 27.

# صعود الحركة الإسلامية الراديكالية كقوة في العالم العربي : العوامل المفسرة والرهانات السياسية

- **عبد الرحيم لمشيشي** *
- **ترجمة : شفيق سواكي**
- **مراجعة : إدريس بنسعيد**

يظهر أن احتجاج الحركة الإسلامية يشكل، يوما عن يوم، القوة الرئيسية المعارضة في العالم الإسلامي. كما أن القوى التي تحكم بعض البلدان - كإيران وأفغانستان والسودان والعربية السعودية وكذا إمارات الخليج الأخرى - تعتز بارتباطها بالتقاليد الدينية المحافظة أو بالإسلام الراديكالي.

في العالم العربي، تبقى الاردن ومصر، منذ سنوات، والجزائر، منذ فرض الحصار من طرف المجلس الأعلى للدولة في فبراير 1992، الدول التي تتهددها موجة عدم الاستقرار الناتجة عن صعود الحركة الإسلامية.

إن أنشطة الحركات الإسلامية لا تقتصر فقط على الحركة والمظاهرات الاحتجاجية السلمية، ولكنها كثيرا ما تصل في أغلب الأحيان إلى العمل المسلح. وما الأحداث المأساوية التي تعرفها الجزائر ومصر منذ عدة شهور إلا دليل على ذلك. كما يمكن أن نذكّر أيضا ببعض التواريخ التي تثبت بأن الاختيار المسلح ليس وليد الساعة : أحداث غفسة بتونس

---

* عبد الرحيم لمشيشي أستاذ محاضر في العلوم السياسية بجامعة بيكاردي.

له المؤلفات التالية : - **Islam et Contestation au Maghreb** (1990)

- **L'Islam en Algerie - , - L'Algerie en crise** (1991)

(1992) – منشورات لامارتان.

(يناير 1980) ؛ الأنشطة المسلحة للجماعة الإسلامية الجزائرية ببويعلي (من 1980 إلى 1987) ؛ التمردات الإسلامية المسلحة بمدينتي حلب وحماة بسوريا (مارس 1980 وفبراير 1982)، احتلال الحرم المكي من طرف متمردين إسلاميين (نونبر 1979 ويوليوز 1987)، العمليات الدامية للجماعات الإسلامية في مصر (خاصة بأسيوط) منذ نهاية السبعينات إلى الآن...

هذه العمليات يمكنها أن تستهدف رجال السياسة. نذكر على سبيل المثال : اغتيال وزير الأوقاف المصري الأسبق من طرف جماعة "التكفير والهجرة" سنة 1977، محاولة اغتيال وزير الداخلية المصري السابق الجنرال أبو باشا في 1987، اغتيال السادات في سادس أكتوبر 1981، ومؤخراً اغتيال بوضياف، رئيس المجلس الأعلى للدولة بالجزائر...

فاغتيال الكاتب فرج فودة، أحد أبرز وجوه الاتجاه العلماني، في ثامن يُونيو 1992 بمصر، والجريمة المُرتكَبة في حق وزير التعليم العالي السابق جيلالي اليْابس في سادس عشر مارس 1992، والحكم بالإعدام الذي مازال جاريا على سلمان رشدي منذ أن أصدر آية الله الخميني فَتْواهُ في الخامس عشر فبراير 1989... يبين أن الحركة الإسلامية الراديكالية لا تكتفي فقط بالبلبلة والرغبة في زعزعة استقرار الأنظمة التي تُعارضها، ولكنها تريد أيضا أن تضرب كل الذين يتقمصون القيم التي تكرهها، كالإنسية، والعلمانية، وتحرر المرأة، والديمقراطية التعددية، وحرية الرأي والإبداع...

ومع ذلك، فمن الخطإ حصر الحركات الإسلامية في عَمليات العنف المذهل. إن هذه الظاهرة تشكل من حيث شروطها الاجتماعية والسياسية حقيقة جد مركّبة لا يمكن تجاوزها في أغلب البلدان العربية الإسلامية.

## تمهيد منهجي وابستيمولوجي

إن بروز الحركات الدينية على الساحة العالمية يشكل بدون منازع أحد الأحداث الهامة التي ميزت السنين الأخيرة. هذه الظواهر، التي تهم رهاناتُها شروطَ التعايش والاستقرار في العالم، تثير أسئلة مقلقة : هل يمكن اعتبار لفظة "رجوع الديني" ملائمة للإحاطة بتنوع تجليات هذه التيارات ذات الورَع الديني ؟ هل تفصح حركات إعادة التنشئة الاجتماعية الجماعية والاحتجاج المتعلق بالهوية الثقافية عن التطلع إلى الحرية من طرف الأفراد والجماعات ؟. أم هل ستُفضي بالضرورة إلى ظهور تيار جماعي جديد (néo-communautarisme) يميل إلى الكليانية ؟ أم هل هي مجرد بعث للتراث أم على العكس من ذلك بحث عن طرق خاصة لولوج ما هو كوني في مناخ تعيش فيه الحداثة أزمة حادة ؟

ألا يليق بنا التمييز بين كبرى التيارات اللاهوتية لهذه الظواهر السياسية -الإيديولوجية التي تشكّل الاحتجاج في العالم المعاصر والتي تعيد استثمار المجال العمومي باسم قراءة سياسية في غاية التسيّس للرسالات الدينية ؟ هل تعبر هذه الحركات عن ردود فعل انطوائية على التراث أو عن رغبة في الاحتماء ضد أشكال الاستيلاب والسيطرة الخارجية ؟ هل الخيار بين طرفي المعادلة - الأصالة/المعاصرة - مازال قائما ؟ هل تختلف الأصولية الإسلامية اختلافا مطلقا عن باقي الحركات المتشددة في العالم ؟

إن الرؤية المُقَارِنة ضرورة حتمية للإحاطة بالسياق العالمي العام الذي يساعد على تطور الأصولية في جميع أنحاء العالم (أصوليون ومتطرفون إسلاميون، كاثوليكون، بروتستانت، أورثذكسيون، يهود، هندوس...) ومن اللائق أن نضع كل ظاهرة في سياقها المحلي، الثقافي والمؤسساتي، لنتجنب الخلط بين عوالم ذهنية وحقائق سوسيو - سياسية جد متنافرة. ولكن ينبغي أيضا أن نتجنب - كما نفعل عادة بالنسبة للإسلام- الخلط بين موجات الأصولية ودين الأغلبية والمجتمع الكلي. وهكذا فإن غليان الأسلام السياسي هو أبعد من أن يحتوي كل تعابير الإسلام المعاصر بتشعبه وتعدده الجيوسياسي والثقافي واللّسني والأنتروبولوجي كما يشير إلى ذلك عدد من الملاحظين.

إن دراسة مقارنة للثقافات تسمح بتجنب هذه النزعة التي تغرق الإسلام في "خصوصية" تبقى في نظر تاريخ الفكر والمجتمعات شيئا غير مبرر. كما تمكننا كذلك من تجنب الخلط بين الإسلام بصفة عامة (كدين وثقافات وحضارات) وبين مختلف التيارات السياسية -الدينية التي تتبناه عن خطإ أو صواب. إنها تحثنا على ضرورة الأخذ بعين الاعتبار بأن المجتمعات الإسلامية -ككل المجتمعات- تخضع لآليات التطور المركبة والمتنوعة والمتغيرة، عوض أن نُسلّم بلازَمَنيَّة مُفترَضة، وبثبات "قيم" دين انتُزع من شروطه التاريخية والسوسيولوجية. للأسف، فالأبحاث حول الحركة الإسلامية تُحث في أغلب الأحيان على الآراء الجازمة والمناقشات الانفعالية والتبجحات العقائدية، على حساب المقاربات العلمية الموضوعية النقدية التي تستهدف استكشاف ماضي المجتمعات وحاضرها، بطريقة صارمة، على ضوء معطيات العلوم الاجتماعية والإنسانية.

وبصفة عامة، فإن العوائق الإبستمولوجية والمنهجية التي تحول دون إنجاز أعمال حول الإسلام تماثل تلك التي أنجزت في علم السياسة وعلم الاجتماع تبقى متعددة.

من ناحية أخرى، تقوم الدراسات في الغرب في أغلب الأحيان باستنكار "القيم الدينية" للإسلام جملة ، وتقدمه بطريقة مجردة وغير خاضعة للتحليل التاريخي، عوض أن

تميز بعناية بين الإسلام والحركات الإسلامية : وعوض أن تُحلّلَ المجتمعاتِ الملموسةَ بتناقضاتها وحركيتها الخاصة ومختلف أشكال الممارسات الدينية التي تنتجها، تقدم هذه الدراساتُ صورةً أحادية للإسلام، صورة دين غير متسامح ولا يتلاءم إطلاقا مع الحداثة، الشيء الذي يؤدي إلى طمس الخلافات التي وَجّهَتْ التاريخ الإسلامي، والمناقشات الفكرية والسياسية الكبرى التي ما زالت تهز المجتمعات العربية - الإسلامية، والتطلعات إلى التغيير المُعبّر عنها دائما بإقبال شديد أو ضعيف، والقوى المحركة الداخلية العميقة والمتنوعة، وتعدد المشاريع والرؤي حول كل القضايا المجتمعية التي تنفي هذه النظرة المنتشرة في الرأي الغربي والذي تزعم بأن « الثقافة الإسلامية لما هو سياسي تظل غير ملموسة، ثابتة ولا زمنية ».

من جانب آخر، يُلاحظ في الدول العربية - الإسلامية أن هنا ك نقصاً كبيراً في التفكير النقدي حول الدين، وذلك بسبب تحويل الرموز الدينية إلى أدوات - من طرف مختلف الفاعلين الاجتماعيين المتنافسين - لأهداف إيديولوجية وسياسية، وبسبب التدويل (étatisation) الشديد للحقل الديني والحقل الفكري. في حين أن ضرورة تطوير المقاربات المتحرِّرة من عوائق الإيديولوجيا الرسمية ومن الوثوقية اللاهوتية تبقى شيئا جد أساسي في العالم العربي الذي يحتاج إلى تجاوز الإصلاحات الإيديولوجية الترقيعية، وإلى تجديد الفكر الإسلامي في عمقه، وذلك لإيجاد حلول أصيلة تقتضي إعادة اكتشاف واضحة ونقدية، ولصياغة تركيب خصب بَيْنَ تراث الماضي ومتطلبات الوقت الحاضر.

ما هي العوامل المفسرة لصعود الحركة الإسلامية كقوة ؟ ما هي مختلف التيارات والنزعات التي تكونها ؟ ما هي المحاور الرئيسية لدعايتها ؟ ما هي المناطقُ التي تستقر فيها وَوَسَائل تعبيرها ؟

هذه هي الأسئلة التي سنتناولها في هذا الموضوع الذي يحاول تحليل ظاهرة الحركات الإسلامية في العالم العربي (خاصة في الجزائر)، ويتساءل عن المنافذ الممكنة للأزمة، وعن شروط تقويم اجتماعي وديمقراطي، وعن الدور الذي يمكن أن تلعبه أوروبا لتقليص الهوة التي تفصل بين بلدان شمال وجنوب البحر الابيض المتوسط.

## العوامل المفسِّرة لصعود الحركات الإسلامية الراديكالية في العالم العربي:

يُفسَّر ظهورُ الحركة الإسلامية في أغلب البلدان العربية ب :

- السياق الدولي والعربي الموسوم خاصة بأزمة محاولات التحديث منْ أعْلى، وبفشل ايديولوجتَيْ الحركة الوطنية والقومية العربية، وبعدد من الصراعات (التحرر من

الاستعمار، القضية الفلسطينية، الصراع العربي الإسرائيلي، الثورة الإسلامية الإيرانية، حروب الشرق الأوسط والخليج، تدخل القوات الغربية..) التي أثارت المشاعر المضادة للغرب، والموسومة أيضا بدور بعض القوى الجهوية (العربية السعودية أو إيران) التي لم تتوقف عن تسخير الرمزية الدينية وتمويل الحركات المتشدِّدة لأهداف سياسية خارجية.

- والسياق السوسيو - اقتصادي والسياسي الداخلي لكل بلد: الاقتلاع السريع والمُعمَّم بالانفجار الديمغرافي ؛ التعمير الفوضوي والسَّديمي، التمدرس الضخم لكن، غير المكيَّف، والذي يتميز بتوجهات هي بالأحرى إيديولوجية أكثر منها ثقافية أو فكرية.

التوجهات الاقتصادية المقرَّرة من الفوق في سياق يتسم بالتبعية للخارج لصالح أنسجة اجتماعية غير مكيَّفة ؛ التخلي عن شرائح اجتماعية بتركها تعاني من البطالة والسكن غير اللائق ودور الصفيح وغلاء المعيشة والغياب التام للأمن الاجتماعي...

## العوامل الداخلية:

على المستوى السياسي، وبغض النظر عن الفوارق الواضحة بين الكيانات الوطنية التي تكوِّن العالم العربي (لا من ناحية البنيات الاجتماعية والمؤسساتية والاختيارات الإيديولوجية السياسية واستراتيجيات النمو الاقتصادي، ولا من ناحية نوعية العلاقات بين المجتمع والنظام القانوني والمجال السياسي والحقل الديني..) بغض النظر عن ذلك يمكننا إبراز العديد من الخاصيات المشتركة:

استندت النخبة الحاكمة على البحث الدائم عن الإجماع، وذلك بوضع شبكات زبونية أكثر من التحامها بالقيم المؤسِّسة لتجمع سياسي ديمقراطي.

أنتجت تبعيةُ الاقتصاد للسياسة، وما يرافقها من تقييد للمجتمع المدني، أنماطاً سلوكية تصدر عن الأعراف البَتْرِيمُونْيالِية الجديدة (néo-patrimoniales) أكثر مما تصدر عن ثقافة دَوْلَاتِية (étatique). فالدولة العربية تميل إلى الرغبة في اكتساح غالبية الحقل الاجتماعي باسم الإجماع، وتحدُّ بذلك من إمكانات التحرر والطلبات المتناقضة التي تأتي من القاعدة.

إن سيطرة أسلوب الوصاية والرأي الواحد على المجتمع أنتجت مواطنة سلبية ؛ فقد تبين أن الخلط والتمركز في السلطات هما عاملان للاضطراب وللاحتجاج، عندما لا تنجح مهمة تصحيح الاختلالات الوظيفية في الاقتصاد والإدماج الاجتماعي.

في مثل هذا السياق دخلت الدولة العربية بكيفية لا تقاوم مرحلةً حرجة أظهرت عجز قواعدها لإضفاء الشرعية على سلطتها وذلك لأن هذه الدولة لم تقدر على أن تصبح سلطة

للتنظيم الاقتصادي وللتعبئة الاجتماعية ولترجمة مختلف المطالب السياسية والتعبير عنها.

يدَّعي الإسلاميون أنهم المعبِّر الشرعي عن الإحباط تجاه الاختيارات التي اعتنقتها الدولة منذ الاستقلال، ورفضت السلط طوال سنين أي تحالف مع القوى الديمقراطية ومنعت حصول اندماج حقيقي في النظام السياسي والاجتماعي لمختلف المطالب التي عبرت عنها الحركة الاجتماعية. وقد حاول الإسلاميون، أيضا، أمام الفراغ السياسي، وفي غياب استقلال المجتمع المدني عن الدولة، وأمام أزمة الايديولوجيات التي ميزت الحصول على الاستقلال، استغلال السخط الناتج عن الاضطراب الأخلاقي والسياسي للشباب المنحدرين من الأوساط الشعبية ومن الطبقات المُقْصاة والمهمشة في المدينة، والذين ولجوا المدارس لكنهم يعيشون في اليأس والخَصاص.

ولفضح الفساد والإفلاس الاقتصادي وسلطوية الأنظمة، استخدم المتشددون الإسلاميون المتطرفون المساجد، التي أصبحت منابر حرة. وتمكنوا باستغلالهم للخلط بين الإيمان الديني ومشاريعهم اللاهوتية من تصريف حقد الكتل الاجتماعية نحو تبنِّي قيمٍ لتحصين الذات قُدِّمتْ باعتبارها حلولا للأزمة تشبه المعجزات.

إن هذه الوضعية ترجع لسبب قديمٍ وأكثر عمقا هو فشل المجتمعات العربية - الإسلامية في استيعاب الحداثة، بطريقة عقلانية ونقدية، وفشلها في التحكم في تطوراتها.

## أزمة الحداثة وصعود الحركة الإسلامية:

بعد فترة العصر الذهبي وازدهار الحضارة والفكر في أرض الإسلام، قررت السلطات العباسية في القرن الحادي عشر إغلاق باب الاجتهاد، فأنهت بذلك، لقرون عديدة، التفكير النقدي والفلسفي واللاهوتي والأخلاقي.

وفي الوقت الذي عرفت فيه أوروبا، من القرن السادس عشر إلى القرن الثامن عشر، فترة الإصلاح والنهضة ثم الأنوار، انغمست الحضارة العربية - الإسلامية في الانحطاط المتزايد (خاصة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر) وأخفقت في الدخول إلى عهد الحداثة؛ رغم استمرار انتشار الإسلام في إفريقيا السوداء، وجنوب شرق آسيا، ورغم نهضة الامبراطورية الفارسية، ورغم ازدهار امبراطورية المغول في الهند وغزو الأمبراطورية العثمانية لأوربا.

ومع بعثة نابليون إلى مصر (1798-1801) وخاصة مع دخول الاستعمار، اكتشفت النخب المسلمة التفوقَ التقني والعسكري والإداري والعلمي لأوربا، وانحطاط العالم

الإسلامي. منذ نهاية القرن التاسع عشر ظهر الجيل الأول من المصلحين (ويمكن أن يميز داخله بين المصلحين المسلمين أصحاب جريدة "المنار" : محمد عبده ورشيد رضا وجمال الدين الأفغاني.. وبين الليبراليين الحداثيين : السنوسي والطهطاوي وأحمد بن ابي ضياف ومحمد خير الدين وقاسم أمين والطاهر حداد وعلي عبد الرازق...) والذين عبروا عن قلقهم إزاء انحطاطِ العالم الإسلامي وعدمِ التحكُم في مصيره السياسي، ووأفصحوا عن رغبتهم في التغييرات العميقة لأيقاظ المجتمعات العربية -الإسلامية من سباتها. وبصياغتهم (أو اقتباسهم) لمصطلحات جديدة (القانون، حرية الاختيار، المواطنة، الحرية التعاقدية، الدستور الحديث) حاولوا فهم العالم حسب مبادىءِ العقل الإنساني، وانتقدوا الوثوقية اللاهوتية. وفي نظرهم، يكمن سر القوة الغربية في الشكل الحديث للدولة وللحكم (تسيير عقلاني للإدارة، الحد من سلطة السلطان، حماية الحقوق والحريات من طرف القانون، النظام البرلماني...). وأقاموا لذلك ارتباطاً، بين التطور التكنولوجي وبين « النظام السياسي الجيد » (الذي يقتضي سيادة العدالة، واحترام الحريات الأساسية للفرد، وخاصة حرية الاعتقاد وحرية الصحافة...) وأكدوا في مناسبات عدة بأن أوروبا هي موطن الحكومة المعتدلة أي الحكومة التي يحد الدستور الديموقراطي من سلطتها.

وفي نظر البعض، يجب أن تتطور قواعد الشريعة مع الزمن ؛ وبالنسبة للبعض الآخر، يجب تحضير الأذهان للتغييرات الكبرى : المتمثلة في تصور جديد للقانون وللإنسان، التشكيك في فكرة الأمة لصالح فكرة الوطن والمواطنة، وضرورة إقامة سلطة تشريعية مستقلة حتى تتمكن من إنجاز النهضة، المتمثلة في دولة تشريعية تنتج قانونا حديثا محرَّرا من قيود القانون التقليدي... لكن شعار المرحلة كان، بالنسبة للجميع، هو إصلاح الدولة والمجتمع.

إلاَّ أنَّ مشروع التحديث بقي عند كل المصلحين سجين تصورات دينية. فالإصلاحيون شأنهم في ذلك شأن الليبراليين، لم يستوعبوا الشروط الاجتماعية والسياسية والفكرية التي جعلت الحداثة ومفهوم حقوق الانسان أمورا ممكنة في أوربا. لقد قرأوا مشروع التحديث قراءة انتقائية وبصفة خاصة من خلال النصوص القانونية والدستورية لذلك العصر (اعلان 1789، الميثاقان الفرنسيان لسنتي 1814 و 1830، القانون المدني لنابلون...) - دون أن يدمجوا في هذه القراءة الفلسفة والتاريخ اللذين مهدا لها.

ولم ينجحوا تماما في استبطان الفكر السياسي الحديث وبالتالي لم ينجحوا في نشره داخل باقي المجتمع. فباستثناء البعض من مثل علي عبد الرازق وقاسم أمين والطاهر حداد، لم يستطع أحد من الإصلاحيين قطع الخطوة الحاسمة نحو الدولة العلمانية. لكن بإجمال،

فقد تمكَّنوا من فتح الطريق أمام تساؤلات كثيرة حرَّكت بعد ذلك الفكر العربي وزعزعتْ الوعي التقليدي.

لقد امتد تأثير الإصلاحيين المسلمين حتى المغرب العربي (علال الفاسي بالمغرب، ابن باديس بالجزائر، الزيتونيون بتونس...) ومن جهته، ساعد التيار الحداثي، والمكوَّن في البداية من أدباء ودبلوماسيين ومثقفين مؤيدين للعلمانية وللدستورية التشريعية الحديثة، في سياق الصراع ضدَّ الاستعمار، ساعد على ظهور الحركات الوطنية التي دعمت فيما بعد مبادىء التحديث والقومية العربية (عبد الناصر في مصر، الدستور الجديد في تونس على عهد بورقيبة، حزبا البعث في سوريا والعراق، مع التأثير الحاسم لمشيل عفلق، وجبهة التحرير الوطني الجزائري...)

## أزمة الحركة الوطنية العربية :

لكن مع فشل محاولات التحديث من فوق (بن بلة وبومدين في الجزائر 1962-1978 ؛ ثورة "الضباط الأحرار" بمصر في يوليوز 1952 ؛ انقلاب سوريا في فبراير 1962 والعراق في مارس 1963 ؛ وصول "البعث" العراقي إلى الحكم في يوليوز 1968 ؛ الاستيلاء على الحكم في سوريا من طرف حافظ الأسد في نونبر 1970، ومن طرف العقيد النميري بالسودان في ماي 1969 ...)، وبعد انهزام الناصرية أمام اسرائيل في يونيو 1967 (إبان حرب الايام الستة، احتلت اسرائيل القدس الشرقية، الجولان السورية، سيناء بمصر وقطاع غزة والضفة الغربية)، وبعد فشل حلم الوحدة العربية (تأسيس الجامعة العربية بالقاهرة في مارس 1945 لم يوقف النزاعات الداخلية ولا إجهاض مختلف محاولات الوحدة، كالجمهورية العربية المتحدة التي أعلنت في فبراير 1958، أو الاتحاد الفيدرالي بين مصر وسوريا والعراق في أبريل 1963، أو أيضا التجارب الوحدوية القصيرة بين ليبيا برئاسة الكولونيل القدافي وجيرانه، كَفدرالية الجمهوريات العربية في 17 أبريل 1971 التي جمعت بين ليبيا ومصر وسوريا ...) بعد كل هذا إذن، أرادت الحركات الإسلامية استغلال القلق العميق للجماهير العربية المرتبط خاصة بمصير الفلسطينيين المحرومين من وطنهم ومن حقوقهم، وبالأزمة العميقة التي تتخبط فيها الحركة الوطنية العربية.

وقد ازدادت هذه الأزمة حدة، بحيث ان الايديولوجيَّتَيْن الوطنية والقومية شُبِّهَتا بالمراسات السلطوية والمهمِّشة. فالنخب التي قادت معركة التحرير في الخمسينات لم تعرف، عندما وصلت إلى الحكم، كيف تستجيب لطلبات الدمقرطة، وكيف تُعَلْمِنُ الدولة والعقول.

فالخطاب القومي -الذي يستمد جذوره من موضوع "الأمة العربية" والذي طُوِّر من طرف الأيديولوجية الناصرية والبعثية، ومن سِجل الإصلاحيين المسلمين (موضوع "الامة" الإسلامية) -تحول إلى تعاويذ كلامية ووعود كاذبة، وأضحى بسرعة خاليا من كل معنى. ولم تُؤدِّ المعاملات الزبونية والرغبة في احتكار كل قطاعات القرار والنفوذ إلى دواليب الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية إلا إلى تعطيل النظام السياسي وإلى صعود كل أنواع الاحتجاج.

من جهة أخرى، وفي فترة المعركة ضد الاستعمار، كانت الخطابات تركز على "الشخصية العربية والإسلامية". فأمام النظام الاستعماري الذي كان ينفي الثقافة والذي كان يعتبر كمشروع لهدمها وتهميشها، كان من الواجب، للتحرر ولإنتاج تاريخ يلائم القيم الذاتية، بناءَ (أو إعادة بناء) الأمة، ولانتزاع الاستقلال والسيادة والدخول إلى الحداثة، قامت بعض النخب باعتناق بعض المثل التي تستفيد منها القوات الغربية (حق الشعوب في تقرير المصير، نشر حقوق الإنسان، العلمانية، المساواة في الحقوق، المواطنة...) لكن هذه القيم لم يكن لها أي مضمون وجداني في نظرِ أغلبية الجماهير المهمشة.

لقد تميز هذا الخطاب بإرادة مشروعة لإثبات الذات، مثلما تميز بإيديولوجيات التعبئة في مواجهة المشروع الاستعماري الذي قام على النفي الثقافي والسياسي ومن أجل التفكير في الطرق المتعددة لحضور الإسلام، أو العروبة، في الثقافة وفي اللغة، أو للتمكن من التفكير النقدي في التعدد التاريخي والسوسيو -ثقافي، والاثنو- لساني للمجتمعات. وبعد الحصول على الاستقلال قامت الايديولوجيا بإسكات صوت المعرفة النقدية. وكان على إضفاء الطابع الأسطوري على الماضي (العربي أو الإسلامي) أن يخدم أغراض الجماعات الحاكمة ومخططاتها.

وقد عمل الاحتكار المطلق للحكم -لسنوات عديدة- وخاصة التسيير المُفلِس للنظام التربوي على إتلاف كل قدرات النقد الداخلي لايديولوجيتي القومية والإجماعية وقَلَّص إمكانات، هذه المجتمعات التي وُعِدَتْ بالحرية دون جدوى، في أن تنظر إلى ذاتها دون تملق أو إعجاب ومن خلال تجاربها ومراجعها الثقافية المتعددة.

إن الأزمة التي تتخبط فيها الحركة الوطنية ترجع أيضا إلى التغيير الذي حدث على صعيد الأجيال : فالساكنة العربية تتكون حاليا في أغلبيتها من الشباب، الذين ولدوا بعد الاستقلال، ولم يُؤطَّروا وفق منهج الإيديولجيا القومية العربية، والذين خابت آمالهم لعدم قدرة القادة على توفير العمل الكريم لهم، والتربية الجيدة، والصحة والسكن، ومواد الاستهلاك... بالإضافة إلى أن نموا المحسوبية الإدارية ومختلف شبكات "الصداقات"

السياسية و "التضامنات" الجهوية والعائلية والموجَّهة نحو كسُب المصالح والأرباح بكل الأشكال ...، - كل هذا صعَّد من عدم اهتمامهم بالقضايا العامة.

وفي سبيل مواجهة تفسُخِ العلاقات السياسية، والأزمة التمثيلية، وتَفَكُكِ العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني، قام الشباب بالالتجاء في أكثر الأحيان بالحركات الإسلامية. فأغلب منظري هذه الحركات ينتقدون القومية العربية بعنف، لأنها تجسد في نظرهم العلمانية (كان ميشيل عفلق أحد مفكري القومية العربية، يُشيد بالعلمنة وكان فوق كل هذا من أصل مسيحي)، وينتقدون "الهزيمة العربية" (منذ يونيو 1967) والشعار الإيديولوجي للأنظمة التي مارست دائما ضدهم القمع (مصر في عهد جمال عبد الناصر والسادات ومبارك، سوريا في عهد حافظ الأسد، تونس في عهد بورقيبة وبن علي، الجزائر منذ حكم بومدين.. ومن البديهي فإن هذا التشكيك في القومية العربية يقترن بمحاولة الاستحواذ على محتوى هذا الشعار المحرك للجماهير وأسلمته كما وقع خلال حرب الخليج، ومثل ما يجري عموما بالنسبة للقضية الفلسطينية)، بل يصل الأمر عند البعض إلى الانخراط الصريح في حركات قوميات محلية وعلى حساب القومية العربية.

في حين كانت الحركة الوطنية العربية تطمح في البداية إلى استبدال الطائفة الدينية للتقليديين (Traditionalistes) والمفهوم الثابت للهوية بمفهوم حديث للوطنية ؛ وقد أوْصلَ تفككُ اختياراتها السياسية وتحويل المصطلحات المستمدة من السجل الفلسفي والسياسي الحديث إلى أدوات مُفرَغة من مضمونها لبسط سيطرتها، ونقص المشاريع اللائقة وإفلاس الشرعية... أوصَلَ كلُّ هذا إلى الطريق المسدود، وبالتالي إلى عودة المفاهيم الانكفائية للهوية التي يحملها الإسلاميون.

وفي مثل هذا السياق، الذي يتسم بالأزمة المادية والأخلاقية وبقلق كيَاني وثقافي حيث تطورت الحركة الإسلامية.

تدّعي الحركات الإسلامية بأنها تُخفِّف من الشدائد وتعمل في شبكات للتضامن، أهملته الدولة التقنوقراطية (إن لم تكن قد خرَّبته)، وتعيد الاعتبار والحماس للمقصيين من الحداثة، الذين يرون في الدولة -الأمة شيئا دخيلا وغير شرعي وحاملا لنَسق من القيم الغربية غير المتكيِّفة مع المحيط.

وبهذا إذن فالحركات الإسلامية تندرج ضمن تقاليد النفي والإقصاء والحداثة.

إن الإسلام الذي تقدمه الحركة الإسلامية هو رد فعل يعتبر بمثابة إناء تُفرغ فيه المكبوتات المتراكمة. يظهر أن الحركة الإسلامية، بتعبيرها عن الرفض دون تقديم بدائل

حقيقية للأخطاء التي تكشف عنها، وباستخدامها للموضوعة الدينية لصالح ايديولوجيا الصراع، تعبر عن إسلام سياسي للاحتجاج وليس عن إسلام للتجديد اللاهوتي.

إن الايديولوجية التي تُطورهَا هذه الحركات لا ترتكز أبدا على الانخراط الإيجابي في القيم الديمقراطية ولا على إسلام للتجديد والتقدم، ولكن على منطق محض للرفض تثيره قراءةٌ أداتية (Instrumentalisée) ومبتورة للدين.

في غياب مشروع مجتمعي حقيقي، التجأ الإسلاميون إلى الخطابة البلاغية الحقودة وذلك للحفاظ على معارضة مزدوجة : معارضة الغرب -الذي يعتبرونه المسؤول عَنْ كل المصائب التي تعاني منها المجتمعات العربية - الإسلامية - ، ومعارضة الطبقات الحاكمة - الناتجة عن إزالة الاستعمار، والتي يظهر أنها استنفدت مشروعيتها.

إذن، تبقى الحركة الإسلاميةُ ايديولوجيةً للمهمَّشين من التحديث المُجهَض. وهكذا يُفسَّر نجاحُها النسبي، إزاء جزء من الجماهير المستاءة، وخاصة إزاء الاجيال الحضرية الجديدة المحرومة من آفاق مستقبلية حقيقية، بالأزمة الاقتصادية والزيادة من حدة التفكك والتهميش الاجتماعيين.

تمثل الحركة الإسلامية ايضا أحد نتائج الاضطراب الثقافي العميق الذي تعيشه المجتمعات العربية أمام الحداثة ؛ ونتاجٌ أيضا لعدم قدرة النخبة الحاكمة على تنفيذ إصلاح سياسي، أخلاقي وفكري حقيقي. وقد أنتج الامتداد السريع، والفوضوي أحياناً، لأنماط العيش والاستهلاك العصري خللا وصدمات نفسية. ذلك لأن هذا الامتداد لم يكن أبدا مُصاحَبا بمجموعة من القطيعات والتغييرات النوعية التي كانت أساس التحديث في الغرب. فكل محاولات التحديث المفروضة فشلت بسبب الإيمان الساذج في إمكانيات كسب تقنيات التطور الاقتصادي والبناء القانوني -الإداري، دون استيعاب الأسس الفلسفية التي تمثل هيكله وبالتالي، حدث فارق بين السلع وطرق التصنيع المستوردة ومضمون التمثلات السائدة.

وبسبب تقلب التطور التاريخي وأشكال سيطرة بلدان الشمال. وتعدد مناطق الهوة (بين الشمال والجنوب، وأيضا داخل دول الجنوب)، وبسبب فصل الثقافات عن الحضارة المادية المتحركة، والتي تدعي الشمولية (نظام الأشياء، السيولة المالية، طريقة التعامل، المناهج المؤسساتية والسياسية، الوسائل الكبرى للتواصل...) تُدرَك الحداثة الغربيةُ كشيء مُوحَّد وغير عادل وكإسراف اعتدائي على "الهوية" لأنها مرادفة "للفساد".

إن الخلل المجتمعي في العالم العربي والتمزقات الثقافية، الناتجة عن الاستعمار

بالأمس، والعجز عن التفكير في تحديات التنمية وعن إيجاد حلول شرعية لتجاوز وضعية التبعية، الذي تتخبط فيه القوى الاجتماعية المسيطِرة اليوم يُفسِّر بشكل كبير التناقضات الواضحة بين صعود التيارات الإحيائية (revivalistes)- التي ترتكز على إعادة تنشيط دين يعتبر ملاذاً، ذاك الذي حُوِّل إلى أداة لخدمة ايديولوجيا الصراع – وبين ثقافة غربية ثانوية وفاسقة تُعَاشُ كانتهاك لا يُحتمل. إن مَوضوعة الحركة الإسلامية تجد في إعادة التقييم وفي الإشادة بالرصيد الثقافي والديني وفي البحث عن "أصالة" ضائعة موضوعها الحوري والركيزةَ لخطابها الاحتجاجي السياسي وايضا للدفاع عن النفس وللانطواء على الذات.

## الحركة الإسلامية كقيمة لتحصين الذات

يحاول الإسلاميون، في سياق يتميز بازدياد حدة الشعور بالقلق والاستياء، استغلال كل أشكال الحقد والظلم، ويدعون إيجاد حلول جاهزة لمشاكل الحاضر مباشرةً من القرآن والسيرة النبوية. ويوصون بالعودة إلى العقيدة الدينية ليُجنِّبوا الشباب الانغماس في اليأس ولإشباع بعض رغباتهم الاجتماعية والنفسية. وهم بذلك يريدون إعادة إحياء الاديولوجيات التضامنية والمشاعية القديمة، التي يقدمونها كمخرج من الانحراف الاجتماعي والفردانية الحديثة، وكإجابة خارقة عن رغبات الإدماج الاجتماعي والثقافي للطبقات الاجتماعية المستاءة، وعن الرغبة العميقة في إعادة الروح لعالم مُضطرِب بسبب التراكم الآلي للثروات وبسبب البحث المتهافت عن المصالح المادية.

إن جمعيات الدعوة تريد أن تكون بنيات حمائية وجماعات للاستقطاب وللإدماج الروحي والتضامن الاجتماعي. إنها تطمح إلى تجاوز الشعور بالضياع وتصعيد الإحباطات، والسماح بتحمُّل تكاليف تحديث دخيل وهدام. فالإحساس بانهيار البنيات الجماعية القديمة للتماهي مع الذات يُغذي الرغبة في إعادة بناء الهوية الفردية والجماعية الاستيهامية. إن إعادة احياء العقائد المتعلقة بالعالم الآخر يستهدف البحث عن طرق أصلية للإدماج الاجتماعي وعن نظرة مغايرة للزمن وعن تمنيات ويوتوبيات جديدة.

في مواجهة هذا الشعور بتدهور القيمة الاجتماعية والثقافية والأزمة الحادة للهوية. يقوم المتعاطفون الشباب بالتعبير عن طلب بالاعتراف بهم، مُوهِمين أنفسهم بأنهم يعملون على ابتكارهوية جديدة (يطلقون عليها تسمية "أسلمة الحداثة"). وفي الحقيقة يعيش هؤلاء إقصاءً مزدوجا : يعيشون تهميشاً اجتماعياً وسياسياً من جهة، وتجاوزاً ثقافياً من جهة أخرى. لقد أضاع هؤلاء معالم الثقافة الإسلامية الكلاسيكية، بما أن عملية التغريب قد تَمَّت، وبما أن خطابهم البلاغي ليس إلا ترقيعا ايديولوجياً، ناتجا عن اقتباس تجزيئي

"لهوية" دينية مشوَّهة. في حين أن معيشهم اليومي لا يبتعد عن النماذج المستوردة من الغرب. إن هذا التصاعد الذي لا يقاوم للراديكالية الإسلامية في البلدان العربية –الإسلامية في السبعينات والثمانينات يرجع أيضا لأسباب خارجية.

## الأسباب الخارجية لصعود الحركة الإسلامية

أعطت الثورة الإسلامية في إيران سنة 1979 دفعة تحفيزية هائلة للحركة الإسلامية في كل العالم العربي. أولا في جنوب لبنان (الحرب الأهلية منذ 1975) وايضا في البلدان الأخرى بواسطة عمليات مُذهِلة (كاحتجاز الرهائن بالسفارة الأمريكية في نونبر 1979 أو المظاهرات في مسجد مكة) تستهدف إثارة الانتباه بقوة. وتبين الصراعات مع العربية السعودية وكذلك الحرب ضد العراق "العلماني" (ابتداء من سبتمبر 1980 إلى غشت 1988، تاريخ التوقيع على اتفاقية وقف اطلاق النار) رغبة ايران في زعامة الصراع الإسلامي ضد الغرب، ولم يضع اختفاء الخميني في يونيو 1989 ورغبة الرئيس رفسنجاني في "التطبيع" حدا لتصدير الثورة "الإسلامية" لباقي الدول الأخرى (كما يؤكد ذلك خاصة قطع العلاقات الدبلوماسية التي أقرّتها الجزائر في نهاية مارس 1993، بعد موجة الاعتداءات الإرهابية المنسوبة للإسلاميين).

ARCHIVE

هناك أيضا أحداث أخرى أعطت دفعة أكيدة لبعض الجماعات الإسلامية، كحرب افغانستان (1979–1989)، وزيارة السادات للقدس (نونبر 1977)، وتوقيع اتفاقيات كامبديفيد (شتنبر 1978)، والقصف الأمريكي للمدن الليبية: طرابلس وبنغازي في ابريل 1986، وقيام نظام حكم إسلامي في السودان (اقامة الشريعة الإسلامية منذ 1983، وبعد انقلاب الجنرال عمر حسن البشير الذي أرسى نظاما متأثرا بالجبهة الوطنية الإسلامية التي قادها حسن الترابي، أصبح هذا البلد القاعدة الخلفية لعديد من الحركات الإسلامية العربية)، الاجتياح الاسرائيلي للبنان في 1982 (خاصة مذبحة صبرا وشاتيلا في سبتمبر 1982)

لقد شكلت حرب الخليج منعطفا وقوة موجهة لتطور أكثر الحركات الإسلامية تطرُّفا؛ كما تؤكد ذلك الأحداث المأساوية بالجزائر، وخاصة الاعتداءات التي تنفذها الجماعة الإسلامية بمصر (في أسوان وأسيوط والقاهرة) والتي قد ترهن مستقبل الاستقرار المدني والإصلاحات الاقتصادية.

وأخيرا، يمكن أن تشكل المأساة الحالية التي يعيشها شعب البوسنة عاملا جديدا يساعد على غليان تطرفية تعض الجماعات الإسلامية، التي قد تجد في موقف المجتمع الدولي ذريعة لتطوير موضوعة الإسلامية المضادة للغرب.

وبصفة عامة، أمام تنافر مواقف الغرب السياسية، والتي تضيف إلى الاضطرابات وتفاقم المشاكل تناقضاتٍ أخري، يقوم الإسلاميون بالدعوة إلي الانطواء على الهوية الدينية كملجإ أخير.

ومنذ حرب الخليج، بالخصوص، اعتُبِرتْ أوروبا كقوةٍ وسطى مؤيدة للولايات المتحدة، فاقدة لإمكانيات لعب دور فعلي ومهم في اسْتِتْباب الأمن في البحر الأبيض المتوسط. ويُغذِّي الإحساس بهذا "الانحطاط" وبهذه التبعية الشبه تامة لمستقبل المنطقة للسياسة الأمريكية كلَّ أشكال الحقد والإحباط التي لم تكف الحركات الإسلامية عن استغلالها.

وبهذا الصدد، أصبحت أوروبا مدعُوَّةً للعبِ دورٍ أكثر أهمية من ذي قبل، لتِكسِّر الجدار الايديولوجي (شمال /جنوب) ولتعيدَ تحديد سياستها الخارجية وذلك بخلق انسجام أكبر يسمح بميلاد مجال متوسطي مستقر ومتوازن.

لكن مجريات الأحداث في الوقت الراهن لا تدعو أبدا للتفاؤل. ونذكر للتأكيد مثالين: الصراع الاسرائيلي الفلسطيني ومأساة يوغوسلافيا السابقة. تشكل هاتان المنطقتان عوائق أمام السلام يُمكنها أن تتحول إلى أزمة مُعمَّمة وجمرةً تزيد في اشتداد الحركات الوطنية وفي استغلال الاستياء من طرف الإسلام الراديكالي.

**I.** إن غياب حلٍّ عادل لمسأساة الشعب الفلسطيني قد غذَّى باستمرار التيارات الأكثر راديكالية في أوساط الحركة الإسلامية الفلسطينية والعربية، وبالفعل، فقد لوحظ منذ بداية الانتفاضة (يناير 1988 تراجع أنصار الحداثة داخل منظمة التحرير الفلسطينية لصالح حركة حماس).

وبصفة اجمالية، ستظل هذه المنطقة حقلا لتفريخ كل أنواع الانطوائية وكل الأحقاد وأشكال الأنانية الوطنية مادام المشكل الفلسطيني قائما.

لقد أدرك أغلب الفلسطينيين استحالة اختزال العمل الوطني الاسرائيلي. وكثيرٌ من الإسرائيليين اقتنعوا من جانبهم بأن ضرورة الأمن الاسرائيلي تفرض عليهم التنازل عن سياسة القمع والتصلب تجاه منظمة التحرير الفلسطينية والاتجاه بعزم نحو حل للتَسوية والحوار والاعتراف بالحقوق الشرعية للشعب الفلسطيني.

لذلك فالحل يمر من الاعتراف المتبادل بالوجود وبأمن الشعبين الاسرائيلي والفلسطيني. وبعبارة أخرى شريك متفتح على الحوار (كما هو الشأن بالنسبة للتيار الذي

يكون الأغلبية في الأراضي المحتلة وداخل المنظمة الفلسطينية) يرغب في إقامة دولة فلسطينية ديمقراطية علمانية، بجانب اسرائيل، ستكون هذه الأخيرة مضطرة إلي مواجهة حركات متطرفة ومصلبة وعنيفة (كما تؤكد ذلك المُشادَّات المستمرة في جنوب لبنان مع حركة حزب الله وحركة حماس أو جماعة جهاد في الأراضي المحتلة وداخل اسرائيل نفسها)

إن الحركة الإسلامية الراديكالية في مجموع الوطن العربي تواصل التطور، ليس فقط بسبب المشاكل الداخلية لكل بلد ولكن أيضا بسبب استغلال مأساة الشعب الفلسطيني المحروم من أراضيه وحقوقه الأساسية. والدليل القاطع علي ذلك صعود حركة حماس كقوة في الأراضي المحتلة وحركات إسلامية أخري في لبنان ومصر وسوريا وخارجها.

لهذا أصبح أمْراً مستعجلاً التفكيرُ في حل عادل ودائم يسمح بتجاوز الخطب الوطنية الحربية ومناهج التنديد بالآخر والوصول إلى تعايش سلمي حقيقي بين شعوب المنطقة.

**II.** في يوغسلافيا السابقة -البلد الذي كانت تتعايش فيه كل ثقافات وعقائد البحر الأبيض المتوسط - أوْصَلَ الحمقُ الوطني المتعصب والإثارة الساخطة للانطواء على "هوية محضة" إلى تجليات كاسحة للحقد، ودَفع جماعات وطنية رجعية إلى ارتكاب أسوأ الأعمال الوحشية. وقد عملت بعض الأحداث على استقرار الوحشية في قلب أوروبا نفسها : شهيد فوكوفار، الحصار الرهيب علي سراييفو، الأحداث البشعة المتمثلة في الاغتصاب والمجازر والترحيل المكثف للسكان وخاصة المسلمين، والتعذيب والمعاناة والموت في معسكرات الاعتقال... (والتي يشهد بها كل المراقبين وكل لجن الاستقصاء الدولية، كتقرير المهمة التي رأسَها تادوس مازوفييكي).

ورغم المجهودات الجبارة المبذولة لتوجيه المساعدات الإنسانية، فإن عجز المجموعة الأوروبية والأمم المتحدة عن نزع السلاح للميليشيات، وعن وقف سياسة "التصفية العرقية" التي تقودها بلغراد، واستسلامهما للتقسيم المفروض عن طريق الإرهاب على البوسنة والهرسك والذي يقتضي، بطريقة ضمنية، ضمان مبدأ "التجنيس العرقي"... لَيُجسِّد الفشلَ الذريعَ للمثل العُلْيَا والمُتجليَّة في توحيد أوروبا وإقامة دول الحقوق الديمقراطية والتعددية العرقية.

إن هذا العجز عن المرور من التعدد الثقافي والاختلافات إلى الاعتراف الكامل بالحقوق، وعن وضع حد للإيديولوجيات والعقائد الوطنية التي تريد فرض نفسها كمعيار لا يُنازع للتهميش وكتعليل لكل أشكال العنف، لا يمكن إلا أن يحث بعض الجماعات

الإسلامية، خاصة المنضوية تحت لواء ايران، على استغلال مأساة السكان المسلمين لتزيد في دعوتها الحادة لمناهضة الغرب ولتدفع إلى الانطواء على الهوية الدينية.

في سراييفو - التي كانت بالأمس رمزاً لأوروبا المتعددة والعالمية، وتجسيداً حيّاً لفكرة التسامح والانسجام بين مختلف الجماعات البشرية -تختبر إذن، وبالفعل المصداقية السياسيةُ وخاصة الأخلاقيةُ لأوروبا التي تقف، للأسف، عاجزة عن الدفاع عن قيَمها الخاصة (حقوق الإنسان، القانون الدولي، الحرية، مقاومة الاستبداد، التعايش بين الديانات والثقافات...).

إن الحركات الوطنية المتشددة والعدوانية في سراييفو تهدم أيضا الإسلام المتفتح والمتسامح والعلماني الذي عرف كيف يتحمل تماما التعايش مع باقي العقائد منذ قرون.

يمكن للعجز والمماطلة، بل ولجبن وتنازلات أوربا أمام المجازر الجماعية للسكان المسلمين في البوسنة أن يُقدِّم فرصة ذهبية لجميع التيارات الإسلامية الراديكالية التي أصبحت تتهم "المجتمع الدولي" (الغرب) الذي لم يتردد في السابق في إعلان الحرب على "الأمة الإسلامية" للدفاع عن آبار النفط الكويتية ولكنه يستسلم اليوم أمام الإبادة الجماعية لمسلمي البوسنة.

## الحركة الإسلامية: مَجرّة معقدة:

لا يمكننا حصر الحركة الإسلامية في زُمرات صغيرة من المتطرفين وفي الأعمال الاستعراضية للعنف. ويبدوا مستحيلا وضعُ لائحة دقيقة وكاملة لكل الحركات والتيارات والنزاعات التي تُكوِّن ظاهرة الأصولية في العالم العربي المعاصر. هذه الأخيرة تمارس تأثيرا متنوعا ويعرِف أشكالا تختلف باختلاف الدول المعنية. سنقتصر على المثال الجزائري، رغم أنه لا يمثل النموذج المثالي الذي يُمكِّننا من فهم الظاهرة في شموليتها. لكنه رغم ذلك يُوضِّح بأن الحركة الإسلامية تبقى ذات أبعاد متعددة وأشكال متنوعة وجد معقدة ومُكوَّنة من تيارات مختلفة جدًا.

يمكننا أن نصنف الجماعات الإسلامية الجزائرية (على مستوى تصنيفي خالص) إلي ثلاث مجموعات كبرى، جماعات الدعوة السلمية؛ جمعيات التبليغ والدعوة؛ والحركات ذات الصبغة السياسية الواضحة.

تتكون المجموعة الأولى من جماعات أو جمعيات "الإحياء". تعمل في الوسط القروي والحضري. يجتمع أتباع هذا التيار للقيام بصلوات نَافِلة ويمارسون الدعوة السلمية. وهم

بذلك يعيدون إحياء النظام الطرقي الذي ميز دائما الحياة الدينية للمجتمع. يمكن لهذا التيار أن يرتبط بظاهرة الحركة الإسلامية بما أن أتباعه يهدفون إلى إعادة تكييف السياسة على النمط الديني الشعبي. ويمكنه أن يشكل مرحلة أولى لبَنْيَنَة أنشطة الإسلاميين (تكوين الخلايا في المساجد خاصة).

تتكون المجموعة الثانية من جمعيات للْهَدْي، وتحمل عادة اسم "جماعات التبليغ والدعوة". (وبواسطة هذه الاخيرة تحوّل المناضلون الإسلامين نحو التشدد والعمل الحرَكي في الجامعات والمساجد والنقابات والأحياء الشعبية...) : نشر المواعظ المعارِضة بواسطة الأشرطة المسجلة والمشاركة في لقاءات سياسية والتغلغل في خلايا النقابات، توزيع المناشير والمجلات، واستغلال المساجد والأحياء الهامشية الفقيرة وأماكن العمل باستعمال القوة أحيانا ... لتعبئة الشباب وتنمية حركات التضامن الاجتماعي مع المحرومين.

تأخذ الدعوة بالنسبة لهذه الجمعيات شكل التنديد "بانحلال القيم الأخلاقية وبالأمراض الاجتماعية الناتجة عن فساد العالم المعاصر" (والذي يُنعَت بالجاهلية،)ثم تتحول إلي لاهوت سياسي للجهاد (المعركة المقدسة) ضد "سلطة الطاغوت (أي المستبدِّين) الذين خانوا الشرعية الإسلامية" ولإعادة الاعتبار إلى "الشريعة"، القانونُ الوحيد للمجتمع الإسلامي، و "الحِاكمية الله".

وبتمويل من السعودية بالنسبة لهذه الجماعات، تنظم هذه الجمعيات منذ السبعينات سلسلة من المحاضرات حول الإسلام. يمارس أتباعها دعوة أكثر تشددا يَتمثَّلُ في التنديد بالأفكار وبالممارسات التي يعتبرونها "غريبة عن القيم الأخلاقية الإسلامية"، ويهاجمون مناضلي الأحزاب الديمقراطية والعلمانية، ويرغبون في فرض تطبيق حرفي للشريعة.

وقد فتحت هذه الجماعات الطريق للتيارات الإسلامية الراديكالية الأخرى، بمناسبة النقاشات حول وضعية التعليم الديني ومدونة الأحوال الشخصية، وحول مواضيع التعريب والإدارة وإعادة إحياء القيم الدينية، وقد سمحت لهم الثورة الإسلامية بإيران والاضطراب الاجتماعي للثمانينات والصراع اللسني بتوسيع قاعدتهم وبتعبئة الشباب الحضري المتَمدرس والذي ليست له أية آفاق مستقبلية حقيقية.

تتكون المجموعة الثالثة خاصة من أطر مثقفة ومن جامعيين مُسَيَّسين، منظَّمين تحت لواء جمعيات أكثر هيكلة ومرتبطة بالاتجاه الإيديولوجي للحركة الإسلامية في الشرق العربي (الإخوان المسلمون) : تكون هذه الجماعة النواة الصلبة للحركة الإسلامية االراديكالية بالمعنى الضيق.

يمكن تقسيم هذه المجموعة الأخيرة إلى قسمين : القسم الأول يضم حركات تعبر بصراحة عن رغبتها في تكوين أحزاب سياسية شرعية. بالنسبة لهذه الحركات، لا يشكل التمرد والعصيان المسلّح أبدا الطريقة المثلَى للاستيلاء على السلطة حتى إذا كان مناضلوها يلتجؤون كثيرا إلى العنف (مشاداة مع الشرطة والجيش، الاعتداءات الجسدية على نساء غير محتجبات وعلى مناضلي الأحزاب العلمانية...). يبقي مرجعها الايديولوجي الأول هو جمعية الإخوان المسلمين المصرية (وأحيانا الثورة الإسلامية الإيرانية) التي ترتبط بمفاهيم المصريين : سيد قطب وحسن البنَّا وحسن الهضيبي، والهندي الباكستاني أبو الأعلى المودودي، وأحيانا آية الله الخميني. تتميز هذه الحركات عن الجماعات الأخرى بصياغتها لمشروع سياسي وقراءتها الثورية والسياسية للقرآن ورغبتها في إقامة دولة إسلامية طبقا للشريعة... وأكثر نماذج هذا التيار تمثيلية الجبهةُ الإسلامية للإنقاذ التي ترمي إلى "تطبيق المبادىء القرآنية على المجتمع الحالي" ؛ وتتطلع إلى نفس هذا الهدف جماعات مغايرة نسبيا كالنهضة وحماس.

لقد استمد هؤلاء المناضلون أفكارهم من اللاهوت السياسي المستورد من الشرق الأوسط أو من الأدبيات السياسية -الدينية الموروثة عن دعاة الحركات السابقة (كجمعية "القيم" التي اسست سنة 1964 من طرف مالك بن نبي ورأسها الهاشمي التيجاني ومنعت في 1966). وبصفة أعمّ، استمدوا أفكارهم من الخلفية الدينية القديمة (التي أُعيدَ إحياؤها) - والقابلة لعدد من التأويلات والتي بقيت حية ومُتجذرة بعمق في النسيج الاجتماعي - لينجزوا بطريقة تدريجية برنامجا يدعون أنه البديل، وما هو في الحقيقة إلا برنامج غامض، ذو براهين متهافتة، ولكنه ذو فعالية مخيفة علي مستوي التعبئة الاجتماعية.

ورغم اختبارهم لِصيغة المدينة الإسلامية الفاضلة : "المدينة المنورة" وللنموذج السياسي والأخلاقي النبوي -الذي يؤوّلونه تأويلا ايديولوجيا وأداتيا محضا - فهم يدعون وضع برنامجهم في إطار هذه الحداثة الاقتصادية والثقافية التي يعرفون أنه لا رجعة فيها على الرغم من مناهضتهم لها. وبابتعادهم أحيانا عن إسلام "العلماء" التقليدوي، يطالبون بإسلام سياسي مطابق لتحولات العالم الحديث، وفي الحقيقة، فهم لا يختلفون أبدا في العمق عن التيارات الدينية الأخرى بما أن هدفهم هو التطبيق الحرفي للشريعة، وبما أن أطروحاتهم لا تتمتع بأي قيمة (سياسية أو فلسفية) مؤسِّسة لحداثة حقيقية.

القسم الثاني يضم الحركات التي تدعو إلى استعمال القوة والعنف (بل وللإرهاب والاغتيال السياسي لفرض الدولة الثيوقراطية). وتمثل هذه الجماعةُ المسلحة لمصطفى بويعلي (الذي تحدى السلطات الجزائرية منذ اكتوبر 1981 وقام بهجومات مسلحة في جنوب

الجزائر في ابريل 1985 وقتل في يناير 1987 ) نموذجا دالا لهذا الصنف. مثلما هو الأمر بالنسبة لمناضلي "التكفير والهجرة" أو الجماعات المسماة "بالأفغان" والذين عُرفوا بأعمالهم الإرهابية منذ صيف 1991.

ويلاحظ في الواقع أن هناك تعايشاً بين مختلف هذه التيارات : إذ يمكن لنفس المناضلين إعلان انتمائهم للتيارات الثلاثة، أو استعمالها على التوالي. وهكذا نجد أن الإسلاميين الأكثر تطرفا قد اتخذوا في أغلب الأحيان المسار الذي أدى بهم من الطرقية إلى الدعوة ثم إلى التطرف السياسي وأكثر من ذلك إلى الإرهاب.

منذ مظاهرات أكتوبر 1988 الدامية، وإلى حدود فرض حالة الحصار في فبراير 1992 ، كانت المجرّة الإسلامية بالجزائر تتضمن حوالي اثنتي عشرة منظمة.

تأسست جمعية "الإرشاد والاصلاح" في نهاية 1988 من طرف رائدها الشيخ محفوظ نحناح الذي أعلن في 28 مارس 1991 عن ميلاد حزب اعترف به قانونيا في أبريل 1991 والذي عرف بحركة المجتمع الإسلامي. أصل الاختزال العربي للتسمية هو حماس الذي يذكر بالحركة الإسلامية الفلسطينية النشيطة جدا في الأراضي المحتلة. هناك طبعا "الجبهة الإسلامية للإنقاذ" لعباسي مدني وعلي بلحاج والتي أسست في 18 فبراير 1989 ، اعترف بها في شتنبر 1989 وحُظرت في نهاية الأمر في فبراير 1992 . ويقود الشيخ أحمد سحنون "رابطة الدعوة الإسلامية" التي انشئت سنة 1989 والتي تنتقد توجهات "الجبهة الإسلامية للإنقاذ". في مارس 1990 أُسس "حزب الله" الذي يقوده جمال الدين باردي. وأسس يوسف بنخدة، رئيس الحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية في 1961 ، "حركة الأمة" في مارس 1990 . الحركة التي تركز على الشخصية الإسلامية بالجزائر. ويقود علي زغدود "حزب التجمع العربي الإسلامي" المعترف به قانونيا في شتنبر 1990 والذي يطالب بتعميم اللغة العربية في كل القطاعات. ويقود الإمام عبد الله جاب الله، الذي يختلف مع "الجبهة الإسلامية للانقاذ". "جماعة النهضة الإسلامية" المعترف بها قانونيا في دجنبر 1990 والتي تقترب من حماس. يرأس أحمد حماني "جمعية العلماء" التي اعترف بها قانونيا في مارس 1991 والتي تطمح في أن تكون امتدادا للجمعية التي تحمل نفس الاسم والتي أنشئت سنة 1931 من طرف عبد الحميد بن باديس. وتجدر الإشارة إلى أنه في الخامس من دجنبر 1990 أعلن محفوظ نحناح عن إنشاء رابطة إسلامية موسّعة تجمع بين منظمته و "النهضة" لجاب الله وحركة" الجزائر المسلمة لمحمد أحمدين. ويجدر أن نضيف إلى كل هذه المنظمات جماعات الطلائع المقاتلة المكوّنة من قدماء المشاركين في الحرب الأفغانية والمعروفين بالأفغان والذين يتواجدون بالخصوص داخل

حركة "التكفير والهجرة:.

لكننا نلاحظ أن الفرقَ شاسعٌ بين هذه المجموعات الصغرى المتطرفة والعنيفة وبين حزب محفوظ نحناح الذي يعلن المساواة بين الجنسين، والحق في العمل للمرأة والتعددية الديمقراطية وحرية الرأي في "إطار الدولة الديمقراطية" وأيضا تختلف في المطالبة بالتطبيق الحرفي للشريعة، الذي يدعو إليه مناضلو الجبهة الإسلامية للإنقاد، كما تبتعد هذه المجموعات العنيفة عن أهداف " الحركة من أجل الديمقراطية بالجزائر لأحمد بن بلة التي تسعى إلى خلق إسلام للحوار وللتقدم، وعن الحركة الإسلامية المعتدلِة "لحزب التجديد الجزائري" لنور الدين بوكروح.

وبصفة عامة، إذا كانت أطر الحركة الإسلامية يتكونون من شباب متعلّم، تخرّج أغلبهم من الجامعات (خاصة من الشُعب العلمية والتقنية) فإن كتلة المنخرطين والمتعاطفين تتكون من الجيل الحضري الجديد الحاصل على الشهادات والذي لم يضمن له النظامُ المدرسي فرصة الولوج إلى الوظائف المحترمة وإلى أنماط العيش الكريم.

وبالفعل فإن الحركة الإسلاميةُ هي ظاهرةً حضرية أساسا، باعتبار أن المدينة أصبحت هي المكان الذي تتمركز فيه تناقضات التخلف والتحديث العشوائي. لقد وجد عدد كبير من السكان المُفقَّرين الذين أغرتهم أنماط العيش والاستهلاك الحضري، أو الذين طُردوا من القرية بسبب التسيير السيء للفلاحة - كما يبين ذلك المثال الجزائري - ملجأ في ضواحي المدن الحضرية الكبرى. وأمام ضعف السياسات الاجتماعية والشغل والصحة والتربية والسكن ووسائل النقل... تراكمت الإحباطات وازدادت حدة التوترات بالنسبة للفئات الأشد فقراً من السكان المبعدين من دائرة الاقتصاد والذين يجاورون في نفس الوقت، الترف والبذخ، لذلك فليس غريبا أن نرى هذه الشرائح المهمشة، التي تعاني أكثر من غيرها من الفقر والإقصاء الاجتماعي والمحرومة من وضع مهني -وخاصة منها الشباب الممدرس الذي ليست له أية آفاق مستقبلية -، تعبر عن استيائها وغضبها بالانخراط في الحركات الإسلامية.

في هذا الإطار، أصبح المسجد -الذي تعرض بدوره لنتائج التمدين المتوحش - مكانا للالتجاء، في حين أنه كان مركزا لإشعاعِ فضاءٍ مقدس. وفي الوقت الذي سادت فيه التوترات السياسية الصاخبة والمزايدات الدينية بين إسلام الدولة والخطابة الإسلامية، تحول المسجد تدريجيا إلى مجال لتطرف جمعيات الدعوة والاحتجاج السياسي - الديني -، وذالك بواسطة خطب دينية مرتجلة وغير مرخصة لها؛ توزيع الأشرطة التي تحتوي على مواعظ أشد الدعاة عنفا كأشرطة الداعية المصري أ.كشك أو الخطباء الشعبيون المحليون؛

والدعوة إلى التجمعات والمظاهرات المعادية للحكم...

لكن سرعان ما تجاوز هذا التطرف إطار المسجد. فوسائل التعبير والتعبئة متنوعة ومتعددة لدى الحركات الإسلامية. مثل الخطب والدعوة والموعظة، وتكوين جمعيات عقائدية وثقافية، والعمل الاجتماعي والتربوي (التضامن مع السكان الأقل فقرا، وتوزيع المؤن والأدوات المدرسية، وتوفير الاستشارة القانونية والإدارية...) نشر المجلات والجرائد، التطرف داخل الجامعات وداخل الأحياء الشعبية...

## أي منفذ ممكن ؟

أمام المشروع الإسلامي الذي يرمي إلى إخضاع قضايا الدولة للوثوقية الدينية، وأمام كل المحاولات التي تريد استغلال الخطاب الديني كأداة لخدمة الصراعات السياسية الحزبية، يجب على المثقفين والمسؤولين السياسين المساهمة في القيام بِمهمةٍ مزدوجة : دمقرطة وعلمنة الدولة والتوفيق بين الإسلام والحداثة.

إن الجدلية الممتدة بين "أسلمة الحداثة" (التي تدافع عنها التيارات المتشددة) و "تحديث الإسلام" (الذي تَرغب فيه التيارات الحداثية والمصلحون) تحث على التفكير بأنَّهُ في المرحلة الانتقالية المعقدة وغير التامة التي تمر منها الدول العربية -الإسلامية في الوقت الراهن لا يمكن إيجاد أجوبة للرهانات السياسية والخاصة بالهوية على مستوى العلاقة التراتبية والمتوترة بين التقليد والحداثة، بل من اللائق بنا التساؤل عن إمكانية بروز "اسلمة للتقدم" (Islamité du progrés) قادرة على خلق حداثة أصيلة توفق وتمزج بين إرث مصدره الماضي ومشروع ديمقراطي.

يجب أن يُرافَق حتما هذا الإصلاح الثقافي الضروري بِبَحثٍ جادٍ عن حلول اجتماعية لليأس الذي تعيشه أغلبية السكان. وذلك لأن الأزمة الحالية لا تتمثل فقط في العلاقة الإشكالية بالقيم الثقافية للحداثة، بل تتطلب تطوراً اقتصادياً واجتماعياً وتتطلب أيضاً، دمقرطة للمجتمعات وللمجالات السياسية وذلك للسماح بتحرير الطاقات النقدية والخلاقة.

ففي أغلب البلدان العربية يُمثِّل العجز في الحياة الديمقراطية والبؤسُ الاجتماعي سبب صعود الراديكالية الإسلامية ؛ لذلك يجب إعادة ربط الاتصال بسرعة بالمبادي، والممارسات الديمقراطية : أي حكومات تتأصل شرعيتها في أغلبيةٍ منحدرةٍ هي الأُخرَى من انتخابات حرة وتعددية ؛ الاقتراع العام المباشر ؛ سرية التصويت وتعددً المرشحين ؛ مبدأ التعاقب الحر واحترام حقوق الأقليات؛ أنظمة سياسية تقوم على الحرية ؛ تشريع ودستور يعطي الوسائل الإيجابية لضمان وحماية الحقوق والحريات الأساسية للفرد ؛ مراقبة دستوريةٍ

القوانين ؛ سلطة قضائية مستقلة... باختصار، وحدها دولة القانون كفيلةٌ بضمان الإطار المؤسساتي الحتمي لكل ديمقراطية حقيقية.

تفترض الدمقرطة ايضا المشاركة الحقيقية للمواطنين. ويمكن إضافة شروط أساسية لهذه المبادىء الأساسية : وجود مجتمع مدني حقيقي، مواطنة فعلية ومجال حقيقي للحرية. وفي هذا الشأن، ليست وحدها النخبة مسؤولة عن دعم هذه الحركة وذلك بتزويدها بالثقافة الديمقراطية، ولكن يجب أيضا على بعض الفاعلين الثقافيين والاجتماعيين أن يضطلعوا بدور حاسم : فالمدرسة، والنظام التربوي، وأيضا الحركات الجمعوية والنقابات وروابط حقوق الإنسان والجمعيات النسوية، وصحافة حرة ونقدية ومستقلة، لقادرة على المساهمة في إظهار وخلق رأي عام...

إن قمع الإسلاميين ليس كافيا. فالبلدان العربية الإسلامية مطالبة بالتنقيب عن طرق أكثر فعالية ودائمة لضمان استقرارها ولاستئصال عوامل التوتر الداخلي التي تساعد على الصعود المتصلب للتطرف.

ويبقى النمو الاقتصادي وإعادة التوزيع العادل للثروات والاهتمام بالعدالة الاجتماعية أهم الاختيارات التي يجب أن توجه سير المسؤولين. لكن يجب مرافقة هذه المتطلبات الاقتصادية والاجتماعية بتوسيع فعلي لمجالات الحرية وبتعميق التعددية السياسية والثقافية والدمقرطة الحقيقية للدولة. ويعتبر الاستقرار الوطني والجهوي أيضا ضمانا لأمن الفرد كموضوع للقانون. ويفترض هذا الاستقرار الاحترام التام لحقوق الانسان والمواطنة الحقيقية.

لا يجب فهم الدمقراطية باعتبارها مجرد تقنية قانونية صورية. إن طريق الدمقرطة الحقيقية يُوجب إدراكَ الدمقراطية كإلزام اجتماعي ضروري. لذلكَ يجب أن تُصاحَبَ الحقوق السياسية والقانونية بحقوق اجتماعية تتمثل في محاربة البؤس الذي يشكل العش المثالي للتطرف.

عندما لا يرافق المشروع الديمقراطي بإصلاحات اقتصادية عميقة وبتحسين ملموس لظروف عيش المواطنين، فإنه يبقى -للأسف- في نظر أغلبية السكان خطابا أجوف وفارغا من أي محتوى فعلى.

## دور أوروبا :

في هذا الإطار، يجب على أوروبا أن تلعب دورا حاسما، وذلك باهتمامها بتطوير سياسة متوسطية للتعاون على المدى البعيد، وليس فقط بالاهتمام بمصالحها الاقتصادية

الخاصة القريبة المدى والتي تبعدها الآن عن دول الجنوب. إن ضعف التعاون الاقتصادي والمالي للسوق الأوروبية المشتركة لا يساهم في تحسين وضعية اللاتوازن والتبعية التي تميز علاقاتها مع العالم العربي (خاصة مع المغرب العربي). فتدخل السوق الأوروبية المشتركة المُطالَب بتأثير مباشر على القدرات الإنتاجية وعلى إعادة توزيع اقتصاد دول جنوب المتوسط يبقى ضعيفا. وتُضاف بالطبع إلى هذا الضعف الواضح في المساعدات الأوروبية عواملُ داخلية : (ضعف الاستثمار في التقنيات الجديدة وفي المنتوجات المتنوعة والقابلة للاستيراد. ضُعف الأهلية للتحكم في القنوات التجارية، تراجع مهم في الاستثمارات الآتية من إمارات النفط بالخليج، حركية ضعيفة للإدماج الاقتصادي الجهوي، بيروقراطية معرقِلة، تشريع غير ملائم، ضعف القطاع الحر، عدم تلبية النظام التربوي -التكويني للحاجيات الجديدة من اليد العاملة المؤهلة..) كل هذه العوامل لا تسمح بوقف ولا قَلب السير الحالي نحو تدهور الوضعية الاقتصادية والاجتماعية لأغلب البلدان العربية (العجز المالي، الديون، التبعية في ميدان التغذية، فشل السياسات التوجيهية أو تلك التي تسمى "بالتقويم الهيكلي التي أوحت بها الليبرالة، بطالة الشباب، تباين بين القرية والمدينة، الانتقال الديمغرافي غير التام...).

يجب إذن بسرعة وضع مخطط جديد للتنمية المشتركة وللشراكة لتتمكن دول جنوب المتوسط من الخروج من الأزمة الاقتصادية والاجتماعية التي مازالت تغذي التطرف. ويجب أن يُرافَق هذا المخطط بسياسة لتشجيع الديمقراطية ولمساندة مختلف الحركات (كروابط حقوق الإنسان) التي تساهم في توسيع مجال الحرية في العالم العربي.

## الراديكالية الإسلامية ونظرة الغرب:

إن الهوة التي تفصل دول شمال المتوسط عن جنوبه ليست فقط ديمغرافية واقتصادية، بل ثقافية أيضا : اصطدام بين "عوالم ذهنية" مختلفة، تأثير سيء لعلاقة الاستلاب والرفض التي تربط العالم الإسلامي بالغرب، تصاعد الانطواء على الذات في شكل خطابات وممارسات معادية للأجانب في الشمال وأصولية دينية في الجنوب...

ليس فقط الاستقرار والأمن هما اللذان يتعارضان مع الهوة التي تفصل جزر الازدهار في الشمال من جهة، وعن مناطق الفقر في الجنوب من جهة ثانية (دون أن نتكلم عن مناطق التباين داخل كل مجال وطني)- وضعية مزرية تفرض تعاونا حقيقيا من طرف الدول المعنية وخلق مجال حقيقي للتضامن - لكن يظهر أن إنجاز مشروع حقيقي "لتحرير الأذهان" أصبح في هذه الحالة مُلحا للتقريب بين الشعوب والمساهمة، بواسطة مشاريع ثقافية ملموسة، في رفع سوء التفاهم وفي خلق تيارات للحوار والتبادل.

إن ظهور الإسلام السياسي في البلدان العربية كموجه للاحتجاج السياسي والمطالبة بالهوية، وحضوره الحي والدائم في التراب الأوربي أصبح يبعث على الخوف. لكن الخوف هو عائق نفسي يقف في وجه تعاون حقيقي وحوار ضروري بين الثقافات والحضارات.

يُدرَك الإسلام، من طرف الغرب، بطريقة أحادية في أغلب الأحيان. ويُعاش على أساس أنه دين يخلط بين الروحي والدنيوي وذلك بسبب الصعود المُذهل للراديكالية الإسلامية. وتُطرح النقاشات حول علاقة الإسلام بالحداثة في أغلب الأحيان بطريقة منفعلة وسجالية. وتقوم وسائل الإعلام، ماعدا بعض الاستثناءات، باختزال الثروة التاريخية والإنسانية والثقافية المهمة للعالم الإسلامي في مظاهر العنف لبعض الجماعات الإسلامية. وبهذه الطريقة يَنْضمّ بعض الملاحظين إلى الإسلاميين أنفسهِم وذلك لطرحهم لثبات العقيدة الإسلامية.

تقوم هذه التصورات على إخفاء عدة حقائق : إخفاء التاريخ ؛ ونسيان الجدالات التي وسمت التاريخ السياسي والفكري الإسلامي فيما يخص موضوع طبيعة وسير الدولة (جدالات حول الخلافة ؛ الانشقاقات بين السنيين والشيعة والخوارج ؛ الجدالات التاريخية بين المتمسكين بالإسلام اللاهوتي - الشرعي وبين المتصوفة، أنصار دين يرتكز على الباطن) ؛ انكار المناقشات الغنية والمتناقضة التي ميزت، ومازالت تميز، الحقل الفكري الإسلامي حول العقل الإنساني والإنسية والفصل بين السياسي والديني.. وإخفاء التطورات السوسيو - سياسية والتحولات في العادات والتغييرات القانونية والمؤسساتية..

وبخلطهم بين الإسلام (كدين وثقافة ومجتمعات وحضارة) والحركة الإسلامية (كإيديولوجية للصراع) وبتجريدهم وتعميمهم للإسلام وبطرحهم "لثقافة إسلامية للسياسي" منسجمة وفريدة، ولوُجودِ "هوية إسلامية" أبدية وثابتَة، يقوم الإسلاميون (وكذلك بعض المشنعين بالإسلام في شموليته) بإغفال التنوع الكبير للعالم الإسلامي (الجغرافي، الإنساني، السوسيولوجي، الثقافي) وينكرون التطورات والتحولات العميقةالتي عرفها.

من بين ما يقرب من مليار مسلم في العالم نجد 180 مليوناً من أصل عربي. وفي العالم العربي نفسه يعيش يهود عرب ومسيحيون عرب ومسلمون برابرة. ويهم الإسلام أيضا الامريكيين السود في لوس أنجلوس وبعض سكان أقاصي الصين، وذلك بسبب بساطَة أصول حيويته الاجتماعية وهيبَتِه الحضارية. وبعيدا عن الجُمل المعادة "للملتحين المتعصبين"، يوجد إسلام متنوع وذو مظاهر متعددة ومتغيرة. ويضاف تنوعُ الشعائر الدينية إلى تنوعٍ يشمل السكانَ الذين يعشقونه (عرب، باكستانيون، هنود، أندونيسيون، أتراك،

صينيون، بنغال، ايرانيون، افغانيون، سكان افريقيا السوداء كالنيجر ونيجيريا ومالي والسنغال وتشاد وموريطانيا والصومال والسودان... وسكان الجمهورية السوفياتية السابقة - كازاخستان، أوزبكستان، تادجكستان، كيرغيزستان، ازربدجان، توركمينستان... - ألبانيون، بوسنيون، ماليزيون...)، أيضا يختلف الإسلام العَالِم للفقهاء عن الأنواع الأخرى للإسلام الشعبي في المدن والمناطق البدوية. كذلك فالفرق شاسع بين الإسلام الطرقي لدى مريديه والتيجانيين بالسنغال والإسلام الشيعي لحركة حزب الله في لبنان. ولا توجد إلا نقط إلتقاء قليلة بين الصوفية الإسلامية والقوانين التي فرضها "النظام الإسلامي" للخرطوم. ويهم هذا التنوعُ الحركات الإسلامية نفسها : فالفرق شاسع بين الأطروحات "المعتدلة" التي يعلنها تيار "النهضة" التونسي لراشد الغنوشي وأطروحات جماعة "التكفير والهجرة" المصرية...

وبصفة إجمالية، إذا كانت المبادىء الأساسية للدين الإسلامي مشتركة (مع أن تأويلات العقائد والشرائع تختلف باختلاف الرجال والمؤسسات والعصور)، فإن تنوع المجتمعات التي تُكوِّن العالم الإسلامي (عرب، أفارقة، أسيويون، أوروبيون) يبقى شيئا فريدا. فالجماعات البشرية والبنيات الاجتماعية والنزعات السياسية والثقافية معقدةٌ ومتعددةٌ.

لا يمكننا اختزال هذه الحقائق في "طبيعة" أو "جوهر" الدين : فالأشكال السياسية الملموسة وممارسات الحكم اتخذت أشكالا متعددة ؛ وعملت دائما اختلافات الرأي وتأويل العقائد على تقسيم علماء الدين والمفكرين ورجال السياسة ؛ وتعددتْ البنيات الأنثروبولوجية والسوسيولوجية الحقيقية. كل هذا يُناقض هذا التصور الذي يجعل من الإسلام نسقا كلياً وثابتا يفرض معيارية مطلقة ويمتص الإيمان والعبادة والعادات والحقوق والاخلاقي والسياسي.

فإذا كان صحيحا أن الفقهاء أغلقوا منذ القرن الثاني عشر باب الاجتهاد وفرضوا فكراً وثوقياً وتشدداً لا علاقة له بالواقع (واضعين بذلك حدا أمام الخلق والإبداع الذي عبر عنه المسلمون خلال القرون الأولى للهجرة في ميادين الفن والأدب والفلسفة والسياسية...)، فلن يقل عن ذلك صحة أن الكثيرين من المفكرين ورجال السياسة وحتى بعض علماء الدين عبروا دائما عن مطالبتهم بتطورات حاسمة نحو الحداثة.

واليوم أيضا، يوجد في البلدان العربية تياران متناقضان : تيار يميل إلى الاستعمال الايديولوجي - السياسي للدين وإلى فرض النظام القديم ؛ وتيار يفضل التفتحَ على كلِّ أشكال التجديد ويسمح بانبثاق مجال حر للتداول. وهكذا، فإذا كان صحيحا أن الحكومات

تتخذ مجموعة من التدابير تهدف من خلالها – على مستوى رمزية الشرعية السياسية – تبيين ارتباطها "بالقيم الأخلاقية الإسلامية"، لكي تحد من تهديد الحركة الإسلامية، فإنها تسعى أيضا إلى تسهيل الإصلاح القانوني – أي الشرعية القانونية الحديثة – والتفتح السياسي –أي التعددية– قصد الاستجابة للرغبات المتعلقة بالدمقرطة والعلمنة التي يعبر عنها جزء من الرأي الذي لا يريد منح أي تنازلات للأوساط السلفية (التقليدية) والإسلامية.

إلا أننا نلاحظ في الغرب أن بعض المحللين يسعون إلى إرجاع كل أسباب الحصار والمشاكل التي تواجهها المجتمعات الإسلامية في الوقت الراهن إلى عامل مفسِّر واحد : هو مقاومة الدين للتغيير الديني – الذي يدعون بأنه ثابت وغير منسجم مع الحداثة وغير قابل للعلمنة–.

أكيد أن المسؤولين الدينيين وكذا الزعماء الإسلاميين يلعبون دورا سلبيا بمعارضتهم للتحديث الحتمي للإسلام. بيد أن المشكل لا يكمن في الدين نفسه، ولكن في القراءة التي يقوم بها أولئك الذين يتحملون مسؤولية إعداده وتأويله ونشره في زمن من الأزمان، بكل تأكيد، لا يمكننا نفي أن الموقفَ الوثوقيَ لأغلب علماء الدين وخطاباتِ وممارساتِ الإسلاميين وكذا استخدامَ الدين كأداة للوصول إلى الشرعية السياسية والمراقبة الاجتماعية كل ذلك يساهم في نشر هذا التصور السلبي للإسلام. غير أن العالم الإسلامي قد عرف فترات خصبة من التجديد والحرية والتسامح. أكيد أيضا أن المتمسكين بالنص يساهمون اليوم في نشر مفهوم أحادي وشُمولي لدينٍ معاد للعلمنة وللفصل بين الإيمان والقانون. لكن وجهة النظر هذه لا تحظى بالإجماع، بما أن أغلب المسلمين يعتقدون على العكس من ذلك – بأن الإسلام لم يأمر بأي نموذج خاص للحكم، وبأن الدولة هي نتاج لبناء تاريخي دنيوي، وبأنه من الممكن التمييز إذن بين المواطنة وسيادة الروحانية، دون أن نكون مجبرين علي إنكار الإيمان.

وبصفة عامة، فإن المرور إلى الديمقراطية وإنعاش العلمانية أو الخروج من التخلف الاقتصادي والتبعية التكنولوجية هي أشياء رهينة بعوامل أكثر تعقيدا وتنوعا. فهذه القضايا ترتبط بالمعارك السياسية والفكرية التي يقودها مختلف الفاعلين الاجتماعيين.

لذلك فمن الواجب على أوروبا أن تكثر من فرص الحوار مع الإسلام، وأن تشجع التيارات الإسلامية الحداثية وتساهمَ في إدماج الإسلام الفرنسي داَخل إطار العلمانية وذلك بإدماجها للمهاجرين في مجال المواطنة الجمهورية.

إن قدرة المجتمع الفرنسي ومؤسساته على خلق وإقامة مجال علماني متفتح، يرتكز على الشمولية الإنسية ويسمح للمسلمين بالتوفيق بين عقيدتهم وقيم الحرية والتسامح، لن تمر دون أن تؤثر إيجابيا على تطور الروابط بين الدين والسياسة في العالم العربي الإسلامي نفسه.

ويجب كذلك، من جانب آخر، على النخب المغاربية، والعربية- الإسلامية بصفة عامة، المساهمة بعزم في المعركة الكبرى لتحديث الإسلام في مواجهة الانسياقات الإيديولوجية التي تستهدفه.

ويَكمن الجواب الأكثر ملاءمة للتطرف في قدرته على إعادة ربط الحاضر بالإرث اللاهوتي - التشريعي والفلسفي - الإنسي للفكر الإسلامي الكلاسيكي، وخاصة في قدرته على إدماج المساهمات العامّة للفكر العلمي والفلسفي الحديث. هذان هما الشرطان الأساسيان اللذان يسمحان بفتح الطريق أمام تجديد الفكر الإسلامي وأمام التوفيق الضروري بَيْنَهُ وبين الحداثة، وأمام دَنْيَوَةِ (Sécularisation) ودمقرطةِ المجتمعات العربية -الإسلامية -.

## بعض المراجع باللغة الفرنسية :

- ACHOUR (yabh Ben), **Religion, droit et politique dans le monde arabe**; Cérès, Tunis, 1992.

- ARKOUN (Mohamed); **la pensée arabe**, P.U.F., 1973.

- ARKOUN (Mohamed), **Ouvertures sur L'Islam**, Granger, 1989.

- BURGAT (François), **L'Islamisme au Maghreb**, Karthala, 1988

- CARRE (Olivier), **L'utopie islamique dans L'orient arabe**, P.F.N.S.P, 1991:

- CARRE (Olivier), **le Nationalisme arabe**, Fayard, 1993.

- ETIENNE (Burno), **L'Islamisme radical**, Hachette, 1987.

- HOURANI (Abert), **la pensée arabe et L'Occident**, Naufal, 1991.

- HOURANI (Abert), **Histoire des peuples arabes**, Seuil, 1993.

- KEPEL (Gilles), dir. les **Politiques de Dieu**, Seuil, 1993.

- LAMCHICHI (Abderrahim); **Islam et contestation au Maghreb**, l'Harmattan, 1992.

- LAMCHICHI (Abderrahim), **L' Islamisme en Algérie**, L'Harmattan, 1992.

- LAROUI (Abdallah), **Islam et modernité**, la Découverte, 1986.

- NAIR (Sami), **le Différend méditerranéen**, Kimé, 1992.

- RODINSON (Maxime), **Islam : croyance et politique**, Fayard, 1993.

- Roy (Olivier), **L'Echec de L'Islam politique,** Seuil, 1992.

# الحركة الإسلامية الجزائرية

**■ محمدالطوزي**

**■ ترجمة : الحبيب بلكوش۔ بشير القمري**

---

بين أحداث أكتوبر 1988 التي كشفت لمتتبعي المشهد السياسي الجزائري عن صورة غير متوقعة للجزائر المعاصرة، وتاريخ 26 ديسمبر 1991، تاريخ إلغاء العسكريين للمسار الانتخابي الذي كان يبدوأنه سيقود الجبهة الإسلامية للإنقاذ إلى السلطة لاريب، بينهما ازداد إيقاع التاريخ سرعة بصورة مفاجئة إلى حدّ أنّ كل تحليل لم يعد ممكنا بالإستناد إلى التعليق وحده، بقدر ما أصبح البحث بالمعنى الدقيق هو وحده القادر على الإحاطة بهذه التحولات، ثم إن مثل هذه المبادرة تخلّف إحساساً بالمرارة يجعل كل مشروع لإضفاء صفة الموضوعية على التحليل لعبة سخيفة، تكاد تكون بذيئة، خاصة وأنها قد تبدو سهلة في ظاهرها، ما دام المحلل لايعيش في خِضم الأحداث، في الوقت الذي تأتي فيه نارُ الأحداث المتأججةُ على كل القوى الحية بالبلاد وتتلفها. ومع ذلك فالتحليل عن بعد لاغنى عنه، لأنه يفيد في فهم ما يجري أكثر مما قد يدفع إلى الشفقة أو الإدانة. من ثم، فهذا النص لايمكن اعتباره بالتالي نصّا تحليليا أو توثيقيا، لأنه يهدف إلى التذكير بمعالم الطريق الذي أدّى إلى [هذا الوضع] السَّدِيمِي، وكذا إلى الوقوف على العنف، سواء أكان من صنع أجهزة الدولة والجيش، أم كان من تدبير المجموعات الإسلامية؛ هذا النص يهدف أيضا إلى رسم ملامح القوى الفاعلة، منظمات وأشخاص، هذه الملامح التي تتغير الآن تحت أنظارنا بسرعة مذهلة.

إن اكتساح الحركة الإسلامية للشوارع قبل اكتساحها لصناديق الإقتراع والمجالس الشعبية، قد كان مفاجئا بحجمه أكثر مما كان مفاجئا بطبيعته. فالفراغ الإيديولوجي المهول

الذي ميّز الجزائر تحت حكم الجيش الذي استعملَ بنجديد كواجهة قد تم ملؤه مباشرة من قبل أشخاص مجهولين تماما في جدادات منظري النخبة.

وقبل محاولة اقتراح صيغة أولى للتعرف على المجموعات التي تُنشّط المجال الإسلامي وخصائصها العقائدية وبرامجها السياسية وملامح زبنائها وزعمائها الأساسيين، قبل ذلك سيكون من المناسب إن لم يكن من اللآزم الإحاطة بالظاهرة الإسلامية قصد استخراج مفهوم قادرٍ على وصف واقعٍ خاص بالنسبة لتيارات الفكر الأخرى، وربط هذه الظاهرة من منظور المقارنة بالتيارات الأخرى في البلاد المجاورة، والشروع في نهاية الأمر في التأريخ لها.

## - الحركة الإسلامية المغاربية

لقد لعبت الثورة الإيرانية بدون شك دور القوة الدافعة للحركة الإسلامية التي ولدت في بداية السبعينات؛ وبالفعل يمكن التساؤل عما إذا كانت الحركة الإسلامية لاتنخرط في سياق سياسات الدول ذاتها بعد الإستقلال؛ فقد دفعت إعادةُ التوازنات السياسية التي اضطرت الأنظمة للقيام بها في بداية الستينات، وضرورةُ لجْم الحزب الشيوعي والحركات الطلابية اليسارية، قد دفعت السلطةَ إلى الإلتجاء لاستخدام الدين وهو أمر محفوف بالمخاطر (حالة الشبيبة الإسلامية المغربية 1973 مثلا).

لن نعود هنا إلى مشكل الصفة التي تطلق على هذه الحركة (متشددة، أصولية، إسلامية، راديكالية...) لأن مثل هذا النقاش يعبر عن الرهانات الخاصة بالدراسات الإسلامولوجية، أكثر مما يعبر عن تفرد الوقائع الملاحظة، وليست غايتنا كذلك التوقف عند استقصاء الأسباب التي يندرج بعضها في سجل تفسيرات ما بعد الحداثة، والبعض الآخر في استنفاد إيديولوجيات التنمية لذاتها، أو إنكشاف أوهام سياسات النمو، بل سنكتفي بمعاينة عدد من المعطيات التي يمكن أن تلعب دور حاجز واقٍ ضد كل انزلاق نظري محتمل، ومن جملة هذه المعطيات :

- إن الحركة الإسلامية، ليست تيارا منظما، بل هي في أقصى الحالات، حساسية تهيؤ سياسي، تتقاسمه عدة حركات تجمعها المطالبة بنوع من التفرد والتميز عن المسلمين العاديين، إنها بمثابة «موجة متصاعدة»، أو «مد» كما يحلو لبعض ممثليها أن ينعتوا أنفسهم بذلك، ويتميز هذا «المد» بواسطة مشروع لإعادة قراءة الدين، بهدف مزدوج : نفي صفة المشروعية عن السلط «الملحدة» وإدانة الفوارق الإجتماعية والتفسخ الأخلاقي السائد، ثم تبني الحداثة، من منظور ديني بواسطة تقليص الهوة بين المعيش ونظام القيم.

- تتميز الحركة الإسلامية عن المشروع السياسي للسلفية، التي نتجت عن السحر

والانبهار الذي مارسه النموذج الغربي على المسلمين، والذي أدى آنذاك إلى تفسير العودة إلى القيم الأصيلة بضرورة استعادة الحيوية الضرورية لتدارك التأخر بالنسبة لهذا النموذج، أما الحركة الإسلامية، فإنها على العكس من ذلك هي ثمرة خيبة أمل، إذ يتم رفض النموذج الغربي باعتباره النموذج الأمثل.

ومع ذلك، فإن اللَّبس يظل قائما لدى الكثير من الزعماء الإسلاميين، الذين يخلطون بين السلفية كتيار فكري، مرتبط بتاريخ محدد، وبين المقاربة السلفية التي تتمثل في الدعوة إلى العودة للأصول، كما هو الأمر بالنسبة للداعية الجزائري علي بلحاج، الذي يحول السلفية إلى نزعة أصولية تؤدي إلى إدانة كل تأمل فلسفي وتختصر تفسير القرآن في ظاهر النص وحرفيته(3)، وذلك بنهي الناس عن الإشتغال بالعلوم التأملية (الكلام). أما النموذج الذي يجسد أكثر من غيره هذا التوتر القائم بين الحركة الإسلامية والسلفية فهو راشد الغنوشي(4) الذي يعيب علي السلفيين التنازلات التي قاموا بها لفائدة الغرب. فقد اعتبر المفكرون المسلمون، عند بداية الإتصال بالغرب، أنه من الواجب البرهنة بجميع الطرق، على تطابق الإسلام مع الحضارة الغربية كما هو الشأن حتى بالنسبة لمحمد عبده... وقد كان هدف المفكرين ورجال السياسة آنذاك هو وضع العالم الإسلامي في نهج الغرب» إن منشطي الحركة الإسلامية هم في أغلبهم من خريجي المدارس العمومية العصرية ومتوسط عمر أربعين في المائة (40٪) من الناخبين الذين جاؤوا بالجبهة الإسلامية للإنقاذ إلى السلطة سنة 1990 يتراوح بين 18 و30 سنة (5).

تخضع الحركة الإسلامية لتأثير عاملين مزدوجين هما الإسلامي والوطني المحلي، وهو ما يفسر في نفس الآن، تأثر كل الفعاليات الدينية، بالتحولات العقائدية ومجريات الأحداث في مجموع العالم الإسلامي، وتجذر البعد الوطني المحلي في كل تيار على حدة، مما يجعل من الملامح والممارسات السياسية لهذه الحركات تتأثر بحيز الهامش المسموح به من طرف الدول.

ويتحقق البعد الإسلامي الكوني لهذه الحركات، من خلال محطتين على الأقل، وهما المحطة الإيديولوجية والعقائدية، إذ أن مرجعية الحركة الإسلامية هي مرجعية واحدة -ربما باستثناء الحالة الجزائرية التي سأعود للحديث عنها- وتتمثل في كتابات سيد قطب، والمودودي وابن تيمية، التي تعتبر كمجالات للتجذر الإيديولوجي للحركة الإسلامية.

المحطة المجالية : إن نشاط الإسلاميين يخضع للمراقبة في مختلف بلدان شمال إفريقيا بدرجات متفاوتة (وأصبح يخضع لمراقبة صارمة في الجزائر منذ 1889)، ولذا فإن البعد المغاربي يتحقق من أوربا في إطار حركات إسلامية أعادت انتشارها في أوربا. فجماعة

التبليغ والدعوة مثلا، تجد في فرنسا وبلجيكا، الظروف الملائمة لتكون نخبة إسلامية، كما أن قسما هاماً من أطر حركة الاتجاه الإسلامي بتونس قد تكونت في مسجد بلفيل بباريز أو مسجد شارع باستور بمرسيليا، كما أن نشاط مجموعة العدل والإحسان المغربية في تولوز وليون وغرونوبل، لايقل عن نشاطهم في سلا والدار البيضاء (6).

شكلت معسكرات المجاهدين بأفغانستان المكان المفضل للتبادل والتفاعل الإسلامي، بالنسبة للجزائريين بالدرجة الأولى نظراً لسيادة نوع من التواطؤ السلبي من طرف السلطات الجزائرية، كما أن المغاربة لم يكونوا غائبين عن هذه المعسكرات إذ نقرأ في العدد 24 من مجلة الفرقان، القريبة من حركة «الإصلاح والتجديد» في العدد الصادر في شتنبر 1991، وصية الشهيد المغربي الثالث بأفغانستان «بعد نور الحق (مصطفى رميل) وابي الطيب المغربي (حسن وافي) وآخرون من بين رفقائهم الذين لانعرفهم، ها هو شهيد مغربي آخر يسقط، وهو أبو الحسن المغربي (خالد الرياحي) شاهدا على وحدة الأمة الإسلامية (6 مكرر)، كما شكل الحج محطة أخرى منذ مهاجمة الحرم المكي سنة 1979، والذي شارك فيه عدد من المناضلين المغاربيين ومن بينهم عبد الكريم مطيع أمين جمعية الشبيبة الإسلامية المغربية، واستمر الأمر على هذا الشكل إلى حدود نهاية الثمانينات، وهو التاريخ الذي فرضت فيه الحكومة السعودية، نظام الحصص بالنسبة لكل دولة، والتزمت الحكومات بتوفير التأطير ... وتجنب كل اتصال بين الجنسيات المختلفة وذلك بالفصل بينهم في أماكن السكن.

لقد تطورت الحركة الإسلامية بكيفية غير متساوية في دول المغربي العربي الثلاث، فإذا كانت الحركة الإسلامية في تونس، وإلى بداية التسعينات، قد تميزت بنوع من الشفافية، وظهرت على شكل حركة ذات مبادئ مظبوطة تسعى لاكتساح المجال السياسي، فإن هذه الحركة بالجزائر، تبدو علي شكل هلامي غير واضح، ولاتفصح عن وجودها إلا الأحداث والمحاكمات، أما بالنسبة للمغرب، فقد عرفت الحركة الإسلامية مرحلتين :

ففي مرحلة أولى عرفت اللامبالاة- بل التواطؤ في بعض الأحيان- من طرف السلطة، مما سمح بتطور عدة تيارات جيدة التنظيم، وفي مرحلة ثانية، بعد أحداث 1984، انتقلت الحركة الإسلامية للسرِّية، واستمرت في التعبير عن ذاتها من خلال القناة الثقافية، وتتراوح في ذلك منذ مدة بين فترات نشاط كثيف وغياب تام (6مكرر).

وتتميز الحركة الإسلامية في الجزائر بالنسبة إلى الحركات الإسلامية المغاربية على أكثر من مستوى :

- حداثة تاريخها.
- انتقالها المباشر للسياسة.

- غياب انتماء عقائدي دقيق يسمح بربطها بتيارات محددة.

- قدرتها على القيام بتوليف عجيب بين مختلف فئات الأفكار، من ذلك مثلا اعتمادها في نفس الآن على أفكار مالك بن نبي وابن باديس وحسن البنا بمثابة مرجعيات لها.

- ندرة الإنتاج العَقَدي المحلِّي ذي المستوى الجيد.

- الضعف النسْبي للثقافة السياسية لأتباعها مما يترك الإنطباع عندما نلاحظ سلوك أتباعها في المساجد وأماكن العبادة بغياب الخشوع والتديُّن المتخشِّع.

## تاريخ العلاقات بين السلطة والإسلام بالجزائر

### - الجزائر: لائكية ناقصة

إن انتصار تيار بنبلَّة في بداية استقلال الجزائر، ألقى ضوءاً جديدا على البنيات الخفية لمفهوم السلطة في الإسلام، فقد ظل طابع الإسلام قويا داخل المفاهيم الثورية، وهو الأمر الذي ساهم في تفسير إقصاء تيار فرحات عباس أولا، ثم تيار محمد حربي بعد ذلك. إن بناء أجهزة الدولة بصفة تدريجية استلزم الوحدة: هذه الوحلة انتهت إلى إعادة تأويل فكرة التمثيل منظوراً إليها باعتبارها استشارة ترتبط بالمفهوم التقليدي للشورى؛ ورغم ذلك، فقد كان الوقت لصالح «اللائكية الإسلامية»(7) وبالفعل فالمشروعية الثورية التي تدعَّمت بفعل حرب التحرير أمكنها تجاوز مأزق الإنتماء الديني (لأن البعد الثالثي كان أكثر ملاءمة من منظور تاريخي ما)، وأكثر من ذلك، لقد كانت السلطة منذ الأيام الأولى للاستقلال، منذورة للتخلص من أي حليف مزعج له على المدى البعيد مثل جماعة العلماء الإصلاحيين.

وقد تأرجحت العلاقة بالإسلام لدى غالبية مكونات الحركة الوطنية في الفترة بين 56 و1962 بين نبذ الإعتداء (دستور جبهة التحرير الوطني) (8) والمناوشة المعلنة: ففيدرالية الجبهة في فرنسا كانت تنادي بفصل الدين على الدولة (9)، بينما كان الحزب الشيوعي الجزائري مؤيدا لإقصائه الدين عن كل مشروع سياسي للمستقبل.

ونجحت الضغوطات التي مارسها العلماء (بيان 22 غشت 1962) (10) في تقييد هذا الإتجاه، وفرض حالة «الأمر الواقع» وكان ينبغي انتظار سنة 1964 كي تقوم الدولة برد عملية الإعتبار بهدف إضعاف المقاولين الدينيين المستقلين (الزوايا، الأضرحة، الأقلية العبادية)، بينما تم استدعاء العلماء المأخوذين بالقيم السلفية والمنضوين في جمعية العلماء المصلحين ليتقلدوا مناصب في الوظيفة العمومية. وكان إدماج الممتلكات الحبوسية الخاصّة والعامة ضمن أملاك الدولة بتاريخ فاتح سبتمبر من هذه السنة النقطة الحاسمة في هذه العملية التي قادتها السلطة الجزائرية بهدف تبني صيغة واحدة للإسلام، صيغة مقتبسة عن التصور «اليعقوبي» للدولة [في فرنسا].

## - الإسلام :دين الدولة

حسب السيرورة التاريخية للأحداث لاتتموقع هذه المرحلة مباشرة بعد المراحل الأولى للمحاولات اللائكية، فمجهود إعادة النظر في الدين كان ما يزال في بداية استعماله للرمزية الدينية من قبل الحركات الوطنية المغربية لتقوية المعارضة ضد الغرب، والجديد في هذا يكمن في أن المجموعات الحاكمة قد وجدت نفسها، بعد إنجاز البناء الدستوري للدولة، مرغمة على أخذ الدين بعين الإعتبار، أولا لأن الإستراتيجية الوطنية قد أدمجت في اختياراتها العامل الديني المتداخل مع الإسلام بالنسبة إلى السكان -خارج النُخب-، وثانيا لأن بناء الدولة، الأمة- الممركزة يتطلب مجهودا على مستوى التعبئة ويقود رأسا إلى طلب الوحدة، ولم يكن هذا وارداً في مثل هذه الحالة إلا في إطار القيم الإسلامية، غير أنه ينبغي أن نشير رغم ذلك إلى أنه بين بداية الستينات ونهاية السبعينات بدأنا نلاحظ نوعا من التحول في طريقة اعتبار مكانة الدين في عملية بناء الدولة، وقد أصبح الدين أولا باعتبار وظيفة قيمته كهوية، تحيل على الإنتماء إلى مجموعة (هي العالم الإسلامي)، مع حد أدنى من التأثيرات على السياسة الداخلية صارالإسلام بفضلها، ومن خلال عدة «قراءات»، عنصراً مؤسسا للممارسة السياسية فقد بدأ يستخدم بوصفه مصدر مشروعية السلطة، ولامشروعية معارضيها السياسيين، ولم تكن محاولة التأويل هذه مع ذلك ممكنة إلا بعد أن تم التخلص، إما عن طريق الإبعاد أو التهميش أو الإستقطاب، من العلماء بوصفهم أصحاب الرأي التاريخيين المتحكمين في وظيفة «التفسير النصي» للقرآن قبل كل شيء.

ARCHIVE

## - اشتراكية بألوان إسلامية في الجزائر

إن الإدانة العنيفة التي أعلنها الشيخ السلطاني (الذي سيصبح بطلا إسلاميا في الثمانينات) لاشتراكية بومدين، وذلك في مقال نشر بالمغرب عام 1974 تؤكد الصعوبات التي واجهتها السلطة الجزائرية في التوفيق بين الإسلام والإشتراكية، مع أن قادة الجزائر دافعوا باستمرار عن صور اشتراكية مفرغة من كل إحالة على الصراع الطبقي ومن كل تنديد علني بالمِلْكية الخاصة.

وأولى العوائق التي اعترضت نظام بومدين جاءت من تطبيق الإصلاح الزراعي على الأراضي التي يملكها أصحاب الزوايا الدينية في الأرياف (مثل أولاد سيدي الشيخ)، ولم يكن بالإمكان تذويب الصعوبات التي ترتبت عن ذلك بمجرد الإحالة على الدين (سلبيا كما هو الشأن في حالة ميثاق الجزائر(13)، أو باعتماد تفسير تجزيئي مثلما اعتاد بومدين على ذلك كتدخله في المؤتمر الإسلامي بلاهور حين قال: «لا أريد أن أتفلسف بصدد الإسلام(...) فقد سبقنا إلى ذلك علماء عديدون من ذوي المرتبة العالية (...) لكنني أعتقد أنه إذا كان

بيننا ما يربطنا روحيا فإن هذا الرابط ينبغي أن يتجسد ويأخذ مضمونا ماديا (...) فالشعب الذي يعاني من الجوع لا حاجة له إلى الاستماع لآيات، مع كل ما أكنه من تقدير للقرآن الذي حفظته وأنا ابن العاشرة من عمري») (14). ومنذئذ أصبح استحداث مؤسسة إيديولوجية ضروريا. وقد تم ذلك في اتجاهين رئيسيين:

* **إقصاء رجال الدين المنافسين:** وقد أخذ هذا الإقصاء شكل مطاردة كانت بمثابة امتداد لحرب التحرير، حيث استهدفت تلك المؤسسة الإيديولوجية منذ البداية التجليات الأكثر شعبية للإسلام (الزوايا، الأضرحة)(15). وقد تمت هذه المطاردة كذلك، وأحيانا، من طرف المجموعات الدينية القريبة من السلطة مثلما هو الشأن بالنسبة لجمعية «القيم» قبل أن تمنع سنة 1966 وتحل سنة 1970. وكان الهدف من وراء كل ذلك هو أن تتمكن الدولة من احتكار المتن الديني إحالة وتأويلا. وستقوم الدولة في هذا الشأن بإصلاحين عميقين، الأول سيحقق نجاحا نسبيا ووقتيا، هو سياسة التعريب في جميع الاتجاهات، تهم في مرحلة أولى أفراد النخبة السياسية، وتشمل النظام التعليمي ككل، والثاني هو إيجاد أجهزة إدارية مكلفة بوظيفتي المراقبة والتفكير حول الدين.

وهكذا تم إنشاء المجلس الإسلامي الأعلى بقرار 13 فبراير 1966، وظيفة استصدار الفتاوي، وإحاطة الحكومة بما يحصل من مخالفات في حق الشرع الإسلامي، وما يتعرض له من انتهاكات، وكذلك مراقبة أنشطة المجموعات التي تعلن الانتماء إلى الإسلام. وصارت الدولة أكثر من ذلك تتحمل عبء تنظيم «ملتقى الفكر الإسلامي» سنويا، وهو نوع من الملتقى الدولي الذي يجمع بين الفقهاء والمختصين الباحثين في الدين الإسلامي (إسلامولوجيين) (16). وسيقوم هذا الملتقى بثلاثة أدوار: دور الحلقة الدراسية، ودور إطار للتفكير سيعكس الاهتمامات الإيديولوجية الدينية للنظام (17)، ثم دور ضمان أسْلمة الحزب وعصرنة الإسلام معا(18).

* **إعادة تأويل الإسلام:** لقد جاء الميثاق الوطني سنة 1976 بعد عشر سنوات من الحكم البراغماتي ليضفي الطابع المؤسسي نوعا ما على علاقات الاشتراكية بالإسلام، وأرغم محررو نص هذا الميثاق الأساسي والمافوق دستوري، أنفسهم على تبيان غياب التناقضات بين الاشتراكية والإسلام، وأكدوا بدل ذلك على التكامل بينهما باعتبارهما مصدري المشروعية.

إن نص الميثاق الوطني يذهب أبعد مما تحيل عليه غالبية دساتير البلدان الإسلامية فيما يتعلق بالإحالة على المرجعيات المقتضبة ("الشعب الجزائري شعب مسلم"، "الإسلام دين الدولة")، فهذا -النص- يقترح إطارا نظريا وإعادة قراءة للتاريخ يأخذان بعين الاعتبار

"الالتحام" الممكن بين القيم الدينية والقيم الاشتراكية. فالإسلام -كما يصرح الميثاق(19)- « واحد من أكثر المعاقل قوة على مواجهة عمليات التدجين ومَحْو الشخصية »، كما نستطيع الاهتداء إلى "التأسلم" الموالي للإشتراكية من خلال إعادة قراءة خاصة تضع نفسها في غالب الأحيان في قطيعة مع تصورات رجال الدين الفقهاء، وتفرض احتكار الدولة لتأويل العقيدة: « إن العالم الإسلامي إذا أراد أن يولد من جديد ليس له من مخرج سوى تجاوز الإصلاح والانخراط في طريق الثورة الاجتماعية (...) فالثورة تندرج ضمن المنظور التاريخي للإسلام، والإسلام في روحه المدركة لا يرتبط بأية منفعة خاصة، ولا بأي فقهية محددة (...) وعلى إعادة بناء الفكر الإسلامي أن تكون ذات مصداقية، ونفاد بالضرورة إلى عملية أكثر شمولية هي إعادة سبك المجتمع كلية (20).

لقد سمحت عملية إعادة تنشيط جبهة التحرير الوطني بمناسبة المؤتمر الاستثنائي بالجزائر العاصمة (يونيه 1980) بالكشف عن الاحتمالات الإيديولوجية للنظام. فقد ذُكر في هذا المؤتمر أن "جبهة التحرير تضع على عاتقها جبهة بناء الاشتراكية في إطار القيم الوطنية والإسلامية" والإسلام منذئذ "دين وإيديولوجيا" (21)، وقد برز في هذا ما يؤكّد على أمر وارد سلفاً هو أن البحث عن مثل هذا الانسجام الإيديولوجي كان يندرج في تاكتيك آخر هو المزايدة في مواجهة التيار الإسلامي (22).

في سنة 1978 ظهرت في مساجد قسنطينة (23) ووهران والأغواط وسيدي بلعباس حلقات الذكر وإعمال النظر في أماكن الصلاة نفسها، وبدأ أصحابها يعترضون (يحاجون) الأئمة الذين كانت تعينهم الإدارة. وبعد الثورة الإيرانية انتقلت هذه المجموعات إلى الحرم الجامعي، وكانت أولى حوادث المواجهة بين الطلبة الماركسيين والإسلاميين في شهر نوفمبر 1982. وشكل الهجوم على مركز للشرطة من طرف مجموعة بويَعلي واقعة السلاح الأكثر بروزاً والتي جذبت الاهتمام نحو « الحركة الإسلامية » من قبل وسائل الاتصال العالمية.

تعود مجموعة بويعْلي في أصولها إلى تكتل عدة مجموعات صُغرى لا شأن لها، وفيها « جماعة الدفاع عن المقدسات »، إلى جانب قُدماء المشاركين والمستمعين في ملتقى الفكر الإسلامي الذي كانت تنظمه الدولة بعنّابة. وقدمات زعيمها مصطفى بويعْلي (24) في مواجهة مع الشرطة سنة 1987، بعد أن بفع سنوات من السرية، وحتى إذا كان الإنتاج العقدي لهذه الحركة لادلالة له، بخلاف ما نجده بالنسبة للحركة الإسلامية في تونس والمغرب، فإن أحداث أكتوبر 88 قد كشفت عن قدرة تأطير السكان التي يمكن للإسلاميين أن يعتزوا بها في غياب مشروع مجتمع متكامل.

## - التعابير المتعددة للحساسية الإسلامية

إننا لانتوفر على الوسائل لمقاربة درجة انتشار الحركة الإسلامية في المجتمع الجزائري، ذلك لأن النتائج الإنتخابية وتجمعات ملعب 5 يونيو (يوم 4 يونيو 1990) وملعب 20 غشت (يوم 1990/9/26) (23)، ومسيرة النساء في اتجاه المجلس الشعبي الوطني(يوم 1989/12/21)، ومسيرتهن بمناسبة اليوم العالمي للمرأة يوم 8 مارس 1990(23 مكرر)، والمسيرة المضادة التي تواجهوا خلالها مع جبهة التحرير الوطني يوم 20 أبريل 1990، والإعتداءات المتكررة والضربات المفاجئة، وتصفية رجال السياسة والمثقفين التي طبعت الأحداث الأخيرة والتي يُعَد ضحاياها بالمئات (26) كلها وقائع لاتشكل دليلا ساطعا على تجذُّر تيار ما وعلى قدرته على التعبير عن حساسية دينية يصعب ربطها بمذهب معين (وهابي أو سلفي أو إسلامي). لأن الأمور اختلطت بحكم الصراعات داخل جهاز الدولة نفسه.

صحيح إن الدين يمثل مجالا واعدا من الناحية السياسية، إلا أنه لايمكننا الإقرار بِمَن هو التيار الديني الذي يعبّر عن ذلك بشكل أكثر فعالية؛ وبمعنى آخر على أي أساس مذهبي وأي نسق من القيم تتم تعبئة الناس؟. ذلك لأن التفاوت قد يكون كبيرا بين الإنتاج الإيديولوجي لجماعة إسلامية وبين تطلعات المجموعات الإسلامية الكبير، خاصة وأن النصيب الذي قد تحتله بعض المتغيرات مثل عامل الإنتماء لجيل معين (جانب التكدس ضمن هرمية الأعمار) والمستوى الضعيف جداً من حيث التكوين الثقافي عوامل قد تؤثر على مسار التحليل.

إن لحظات التأثير المتبادل بين الإنتاج الإيديولوجي والتطلعات (اقتراع، تجمع، خطبة الجمعة) تكون بالأحرى عابرة إلى حد أنها قد تتولد عن ضرورة الإنتساب إلى خطاب معتم يتكوَّن من شعارات تحيل على ركام إسلامي غامض كما وقع أثناء الحملة الإنتخابية للجبهة الإسلامية للإنقاذ : إذ أعدّت الشعارات على شكل أزواج من المفاهيم تحيل علي ما يُناظرها في المتخيل الجماعي: العدل/ المساواة، بلدية إسلامية/ طهارة المجتمع، قوانين إلهية/ شريعة الله؛ بل إن علي بلحاج يذهب إلى حد الربط بين التصويت لفائدة الجبهة الإسلامية للإنقاذ والخلاص الأبدي: «إننا لانقول: اعطونا أصواتكم وسنعطيكم دوراً للسكن، بل نقول لكم : اعطوا أصواتكم للإسلام وسيجعل الله الجنة من نصيبكم» (27).

يتكون المجال الإسلامي الجزائري من أربعة تيارات رئيسية يصعب تمييزها عن بعضها، ما عدا إن أحلْنا على زعاماتها، ويرجع ذلك إلى الغموض الذي يكتنف الحدود المذهبية الفاصلة بينها (الجبهة الإسلامية للإنقاذ، الإرشاد [حماس]، السلفيون السحنونيون، تيار

مالك بن نبي)، إضافة إلى ذلك هناك العديد من المجموعات الصغيرة المستقلة فضلا عن التيارات الإسلامية المتواجدة داخل الأحزاب القائمة، مما يزيد في تعقيد اللوحة العامة .

ومن بين أهم المجموعات، نذكر :

- الجبهة الإسلامية للإنقاذ،
- جمعية الإصلاح والإرشاد التي أصبحت فيما بعد تُدْعَى حماس،
- الرابطة الإسلامية للشيخ سحنون،
- تيار مالك بن نبي الذي يعبر عن نفسه من خلال حزب النهضة الجزائرية،
- التيار الإسلامي للحركة الديموقراطية من أجل الجزائر(بن بلة)،
- التيار الإسلامي لجبهة التحرير الوطني،
- التكفير والهجرة،
- مجموعة بويعلي،
- جماعة التبليغ والدعوة،
- حزب الله.

سنحاول في هذا النص تقديم التيارين البارزين في الساحة إلى حد ما واللذين يتعارضان من الزاوية المذهبية واستراتيجية العمل مما يجعلهما يعكسان فئات واسعة من الحساسيات الإسلامية المعاصرة في الجزائر، ولكن يجب الإعتراف بأن مشروع التشخيص الشامل تواجهه جزئيا صعوبة مقاربة المجموعات الصغيرة، بل يحق التساؤل عمًا إذا لم يكن وجود هذه الأخيرة (باستثناء التَّبْلِيغيِّين) يجد تفسيره فقط داخل رهانات محلية، كما أن التسمية لاتعني بالضرورة تَمَلُّك مجموع المكونات المذهبية [المرتبطة بها في الأصل].

فالعلاقة مثلا بين جماعة التكفير في مصر والمجموعة التي تحمل نفس الإسم المستقرة في مسجد بلكور بالجزائر العاصمة ليست واضحة إذا استثنينا نوعاً من الشراسة في الخطاب وحلق الرأس والنزوع إلى استعمال العنف؛ أما المسار النظري الذي ساق رفقاء خالد الإسلامبولي إلى اختيار الهجرة خارج المجتمع والعمل على اغتيال أنور السادات فقد بقي مجهولا بالنسبة لأعضاء المجموعة الجزائرية (28).

وينطبق نفس الشيء أيضا على حزب الله الذي أعلن رسميا عن تأسيسه يوم 27 مارس 1990 ويقال إنه تشكل من قدماء[المجاهدين في] أفغانستان ولبنان وحماة في سوريا.

ووجدنا صعوبة كبيرة في التحقق من هذاالقول؛ علما بأن العديد من الأشخاص الذين حاورناهم أكدوا لَنَا وُجُود شبكات استقطاب لفائدة مختلف هذه القضايا دون أن نتمكن من الإلتقاء مع قدماء من هؤلاء، ولكننا لاحظنا إدخال تشادور على الطريقة الأفغانية في بعض الأحياء، ووضع عمامة المجاهدين في بعض الأحياء، خاصة في مسجد حيدرة بالجزائر العاصمة، فضلا عن أن العديد من الهجومات المفاجئة على ثكنات الجيش بالخصوص تنسب إليهم مباشرة.

## - الجبهة الإسلامية للإنقاذ

إن الجبهة الإسلامية للإنقاذ التي أسست في بداية 1989 ليست جمعية دينية مهيكلة على نمط الجماعات التي يمثل الإخوان المسلمون نموذجها المثالي، بل إنها نوع من الوعاء الذي اجتمع داخله في لحظة معينة -لامجموعات مشكَّلة كما هو الحال بالنسبة لجبهة التحرير الوطني (التي تمثل بالنسبة إليه النموذج التنظيمي)، بل -شخصيات من آفاق مختلفة قامت خلال فترة 1984 -1989 بتنشيط ما يمكننا أن نسميه حركة المساجد. ذلك أنه خلال المدة الفاصلة بين هذين التاريخَين انتقل عدد المساجد من 5289 سنة 1980(30) إلى 15174(31) من بينها 7111 لم تكتمل بعد، ولكنها نشيطة، بمعنى أن الأئمة الإسلاميين يلقون خطبهم داخلها. صحيح إن وزارة الشؤون الدينية تدير أماكن الصلاة وتعيّن فيها الأئمة حتى وإن تم بناؤها من طرف الخواص، إلا أن هذه المسطرة تكون سارية المفعول فقط إذا توصلت الوزارة بقرار رسمي يقر بانتهاء أعمال البناء، لذلك نجد أن آلاف المساجد لم يكتمل بناؤها منذ خمس سنوات.

إن القيم الكلية للجبهة ليست مذهبية بل مشخصة أساسا من خلال زعيمها عباسي مدني(32) وعلي بلحاج، كما أنه يصعب تصنيفها ضمن النماذج الكلاسيكية للسوسيولوجيا الدينية (حركة التَقْوى، الهَدْي السلمي، الهدي العنيف)، لأن خصائصها تجعلها تشبه آلة انتخابية، إن الجبهة الإسلامية للإنقاذ -كما أشرنا إلى ذلك من قبل- لاتأخذ في الإعتبار التجذر القوي للتديّن، ولا حتى مجهود تنظيم المجتمع عبر إعادة بلورة المنظومة الدينية، بل يبدو أنها تجعل من التدين أداة منتظمة للتمرد.

إلا أنه يجب تدقيق هذا الأمر، ذلك أن التجربة التي اكتسبتها الجبهة الإسلامية للإنقاذ في السرية منذ اعتقال زعيمَيْها، مكنتها من توظيف الرأسمال العاطفي والرمزي للثورة الجزائرية، رغم أن هذه التجربة أدت بالأحرى إلى إضعاف الجانب المؤسسي والمذهبي للحركة واستفادت من ذلك المجموعات الصغيرة المسلحة المنفصلة نسبيا عن القيادة والتي تفتقد العمق الإستراتيجي.

لقد كان التاريخ القصير للجبهة الإسلامية للإنقاذ يحمل في طياته بذور هذه الهشاشة الناتجة في جانب كبير منها عن :

-غياب أي مشروع مجتمعي يرتكز على نظرة مرتبطة بتيار ديني معين أو تعتمد على مجهود الإجتهاد ،

- غياب التجانس داخل القيادة الثنائية ،

- طبيعة العلاقات القائمة بين قيادة الجبهة وبنياتها القاعدية.

* الضعف المذهبي ، وغياب المشروع

إن تفحص الإنتاج المكتوب والشفوي للجبهة الإسلامية للإنقاذ خلال سنة تقريبا من النشاط السياسي ، خاصة جريدة الجبهة (المنقذ) التي صدرت يوم 5 أكتوبر 1989(33) وتسجيلات خطب الجمعة ومداخلات علي بلحاج(34) خلال تجمعات الجبهة ، تترك الإنطباع عن وجود ضعف في الأفكار(35).

أما بالنسبة لعباسي مدني ، فإنه إذا استثنينا عددا قليلا من الإفتتاحيات الموجزة للجريدة والندوات الصحفية ، فإننا لانعثر له على أي نص توجيهي نظري ، ماعدا أطروحته [الجامعية] حول الدراسة المقارنة للنظم التعليمية الثلاثة : الجزائري والفرنسي والإنجليزي(37). وتتسم هذه الإنتاجات المتواضعة بنوع من الكلاسيكية وغياب ترابط واضح ، ذلك أن المؤلف يقوم بتوفيقية غريبة تجمع ابن حنبل وابن تيمية وابن باديس والشوكاني ومالك بن نبي(38) وميشل ستيورت وغايانا ستاشيفاسكا(39).

زد على ذلك إن معاينة الكتب المتوفرة في سوق الجزائر العاصمة ووهران تُمكّن من ملاحظة فقر في عناوين أدبيات الحركات الإسلامية ، رغم كثرة دُور النشر المختصة (دار الشهاب ، مكتبة رحاب الجزائر ، الشروق...) وإذا استثنينا بعض المتعاونين المصريين الذين عملوا لفترة في الجزائر مثل محمد غزالي والشيخ القرضاوي ، فالملاحظ أن الأدبيات النظرية المتوفرة حول الحركات تبقى من درجة ثانية : فلا وجود للكتب المرجعية الكلاسيكية (قطب ، المودودي ، سعيد حوا ، أوحسن حنفي أو محمد قطب) ، بل هناك فقط إعادة قراءات لها من طرف مؤلفين مصريين مجهولين. وهكذا فبدل كتاب (في ظلال القرآن) لسيد قطب ، نجد كتب : المنهج الحركي في ظلال القرآن لصلاح عبد الفتاح خالدي أو سيد قطب الناقد والمثقف لعد الله عواد الخياط.

ربما إن هذا الضعف المذهبي يجد تفسيره في مستوى جمهور المستمعين ، وهو ما لاحظناه في خطب الجمعة التي حللناها من خلال التسجيلات أو من خلال الحضور المباشر في مسجد باب الواد (40).

إن النموذج الكشكي (نسبة إلى كشك) يستخدم كموجِّه لبنية سير الخطبة دون أن يتمكن الخطيب الذي هو علي بلحاج من الوصول إلى نفس درجة التحكم الصوتي التي نجدها لدى النجم المصري؛ بل يتم أحيانا حذف القواعد الفقهية التي تحكم الشعائر. وهكذا تصبح الخطبة مباشرة سياسوية (لا سياسية)، وتأخذ طابع جريدة محلية. ونقترح هنا مثالا مفيدا جدا يتمثل في سير خطبة الجمعة ليوم 28 شتبر 1990:

1. يقوم بلحاج لمدة خمس دقائق بمحاولة تأويل تُماثل بين «الصحافة الجزائرية وبني اسرائيل الذين دعاهم الله إلى الطريق المستقيم بدون جدوى إلى حد أن يئس منهم واستبعدهم من رحمة الله».

2-ثم يقوم باستطراد لمدة عشرين دقيقة يقدم خلاله تقريرا عن تجمع 23 شتنبر في ملعب 20 غشت، ومقاطعة الصحافة لأنشطة الجبهة الإسلامية للإنقاذ.

3- يدعو علي بلحاج المؤمنين إلى أداء الصلاة نظرا لحرارة الجو، ويعدهم بالعودة إلى قضايا المجتمع بمجرد الإنتهاء من الشعائر، وهو موقف يتنافض والعقيدة التي تدعو المومنين إلى العودة لأعمالهم بمجرد انتهاء الصلاة.

4- تؤدَّى الصلاة في أربع دقائق.

5- يعود الخطيب بعد الصلاة ليستمر لمدة 48 دقيقة في خطبته أمام الجمهور (20 ألفا)؛ ويتطرق إلى مواضيع مختلفة: إنجازات منتخبي الجبهة الإسلامية للإنقاذ، شتم الصحافة، أزمة الخليج، مساندة 113 سجينا فروا من سجن بليدة خلال نفس الأسبوع... إلخ.

* غياب التجانس داخل القيادة الثنائية للجبهة الإسلامية للإنقاذ

تتفق جميع وسائل الإعلام التي تطرقت لمسألة قيادة الجبهة الإسلامية على ملاحظة التباين بين زعيميها علي بلحاج وعباسي مدني. ويبدو التعارض بينهما في كل شيء: فمن حيث السن، نجد أن الفرق بينهما يصل إلى عشرين سنة؛ ومن حيث التكوين، فإن عباسي مدني الذي تُضفى عليه هالة المجاهد أتَمَّ دراسته في إنجلترا، في حين أن علي بلحاج نتاج محلي صافٍ لسياسة التعريب؛ أما من حيث المزاج، فإن هدوء مدني وتمكنه الجيد من طرق التفكير السياسوية يَختلف كليا عن تصلُّب علي بلحاج، بل وعنفه ونرفزته المَرَضية تقريبا.

إن كل شيء يفرق بينهما، ومع ذلك فإنهما يقودان معا الجبهة الإسلامية للإنقاذ، وفي الواقع إن توزيع الأدوار يحيل إلى نظرية بكاملها «للحركية» التي تميز بين الداعية ورجل السياسة، ويسمح تحليل أنشطة الزعيمين وتدخلاتهما الإعلامية والفضاء الموظف لذلك

(مسجد أو ملعب) بتلمس هذا التقسيم في العمل داخل الحركة. ولكن إذا كان هذا التمييز في الأدوار يسمح بتحديد مجالات التدخل، فإنه لايحدد بالضرورة مضمونه، ومهما بدت أنشطة كل من الدعوة والسياسة متكاملة، فإنهما تنتميان لمجالين متعارضين، وحتى إذا كان الداعية يغير دوره أحيانا ليصبح مجرد عالم يعكس صدى انشغالات رجل السياسة، فإنه يبقى ملزما بتحديد نسق الإحالة الرمزية الذي يجب أن يتخلص من تقلبات اللعبة السياسية ولايقبل المساومة ، ذلك لأن أي سقوط في حلبة السياسة يمس بمصداقية الدعوة، ومن ثمة ضرورة المزايدة ومخاطر القطيعة مع القيادة السياسية على المدى المتوسط والبعيد.

ولتجسيد هذه الصعوبة في إدارة السياسي **Le politique** خلال الفترة التي تندمج فيها الحركة مباشرة في اللعبة السياسية، سأحاول تحليل عناصر التعارضات التي تتضمنها خطب زعيمي الجبهة الإسلامية للإنقاذ حسب الموقع الذي يتكلمان منه إما كداعية أو كعالم في السلطة أو مجرد رجل سياسي.

- السياسي **Le Politique** (عباسي مدني)

سأستعمل عن قصد هنا الوصف المتحيز الذي قامت به جريدة المجاهد لندوة صحفية عقدها عباسي مدني بعد شهر على انتصار حزبه في الإنتخابات البلدية :

«بدا لنا الرئيس والناطق الرسمي للجبهة الإسلامية للإنقاذ الذي عادة ما يوصف كحمامة بالمقارنة مع مشعل الفتن علي بلحاج، خلال الندوة الصحفية ليوم الأحد على نحو جديد بالنسبة لمن تابع المسار السياسي لهذا الخطيب الحاذق منذ ترأسه للجبهة الإسلامية(...)، وهذا ما جعله يناشد حزب الأقلية المتواجد في السلطة بأن يحترم إرادة الشعب المعبر عنها منذ تاريخ 12 يونيو المبارك أكثر من غيره» (المجاهد بتاريخ 1990/7/24).

- الداعية (علي بلحاج)

إن مسألة إرادة الشعب لم تعد واردة هنا، بل ما يهم هو إرادة الله: هذا ما عبر عنه بلحاج في إحدى خطبه التي أعاد نشرها كدراسة في جريدة (المنقذ) حيث يماثل الديمقراطية بالكفر، ويسوق ثلاثة حجج لدعم هذا الطرح:

«- إن الديمقراطية هي وجهة نظر الأغلبية، كيف ما كانت طبيعة هذه الأغلبية؛ وبذلك يُصبح رأي الأغلبية هو معيار إقامة الحقيقة، انطلاقا من هذا المبدأ يحاول قادة الأحزاب السياسية مغازلة أكبر عدد من الناس ومجاراة طموحاتهم حتى وإن كان ذلك على حساب العقيدة والدين والإستقامة والرجولة (هكذا ؟)، بحثا من خلال ذلك أصواتهم لهزم الأحزاب

الأخرى، أما بالنسبة لنا نحن أهل السنة والجماعة، فإن الحقيقة لاتقاس بعدد المناصرين ولا بالأصوات المتنافرة، بل بالحجة التي أتت بها العقيدة ... إن الحقيقة لاتقرر بالأغلبية حتى وإن كانت هذه الأخيرة مسلمة، كما أن الميزان ليس برلمانا ولا مؤتمرا... كما أنها لاتعني بالضرورة رأي الأغلبية، بل إنها تتمثل في الأخذ بالحقيقة الإلهية حتى وإن كنا وحدنا الذين نفعل ذلك...

– إن الديموقراطية مؤسسة غير إسلامية، وواجبنا هو معارضة اليهود والمسيحيين وعدم مجاراتهم في أعرافهم وتقاليدهم...

– إن كبار علماء السياسة في الغرب ينتقدون نمط الحكم هذا..»(41).

إن هذا النص المتطرف يقود حتما الجبهة الإسلامية للإنقاذ إلى عدم المشاركة في الإنتخابات التشريعية؛ لذلك كان بلحاج مجبرا قبل ذلك على استثمار وضعية العالم في السلطة للتخفيف من المنطق الحتمي للدعوة وتبرير المشاركة في انتخابات 12 يونيو.

– العالم في السلطة (بلحاج)

في مقال تحت عنوان «رفع النقاب عن قواعد الشرع للمشاركة في الإنتخابات»(42)، حاول بلحاج إعطاء تفسير يرتكز على الفقه :«ليعلم الجميع أن الجبهة الإسلامية للإنقاذ لم تشارك إلا بعد أن استعرضت المبررات الشرعية وتلك المرتبطة بالواقع التاريخي، وهي:

– غياب مؤسسات أو أشخاص يمكنهم الإضطلاع بمهمة حماية حقوق الفقراء على الخصوص وعموم الناس،

– يمكن للإنتخابات أن تؤدي إلى انتصار الحق وإزالة الظلم،

– إن الإنتخاب ليس إلا وسيلة من بين وسائل عديدة لنصرة الدين...».

تنظيم الجبهة الإسلامية للإنقاذ ونمط هيكلتها.

أكد لنا العديد من الباحثين الجزائريين أن نمط هيكلة الجبهة الإسلامية للإنقاذ مشابه للذي نجده لدى جبهة التحرير الوطني، لذلك لايجب أن ننخدع من استعمالها للتعابير الدينية. إن مجلس الشورى الوطني والإقليمي والمحلي يماثل التوزيع الترابي لجبهة التحرير الوطني.

ومهما كان نصيب الحقيقة في هذا القول، فسيكون من المفيد وضع التساؤلات التالية: ما هو المنطق الذي يحكم سير الحركة؟ هل هو منطق حركة دينية أو حزب سياسي؟

إن تحليلا أوليا يبعث على الإعتقاد بكون الجبهة الإسلامية للإنقاذ تقتبس من ثلاثة مجالات : السياسي والديني ومجال كرة القدم.

– يحيلنا المجال السياسي أساسا على أشكال التعبئة (التجمعات، النداءات عن طريق الصحافة، فتح المقرات على امتداد التراب الوطني، وضع برنامج سياسي، أشكال لضمان وفاء الزبناء من خلال تنظيم أقسام للخدمات الأجتماعية...).

– يحيلنا المجال الديني على أداء القَسَم لتقوية الوَلاَء، استعمال علامات مَلْبَسية وبدنية خاصة تحيل على الأسْلمة والمكانة المركزية التي يحتلها المسجد ضمن وسائل التواصل: فهو مكان الإجتماعات واتخاذ القرارات المرتبطة بالقضايا البلدية. وهذا ما جعل أحد الباحثين الجزائريين يقول: «إن الجبهة الإسلامية للإنقاذ ذات الأغلبية في كل جماعات البلاد تقريبا، قد قلبت مجموع رموز السلطة إلى حد التشويش على الفضاء السياسي. وهكذا نجدها تقدم لائحة مرشحيها للمواطنين داخل المساجد، كما أن حصيلة الأعمال تقرأ علي المؤمنين داخل المسجد وتحت مراقبة مجلس «حكماء» غير منتخب يسمى مجلس الشورى؛ بل يصل الأمر إلى حد استعمال المسجد كمكان لمداولات المجلس البلدي»(43).

– أما مجال كرة القدم فإنه يحيل على فرضية أمْلاَها سلوك أتباع الجبهة الإسلامية أثناء التجمعات وصلاة الجمعة في باب الواد بحيث يتصرفون ك«أنصار» فريق كروي. وينطبق ذلك على أشكال تنقلاتهم الجماعية، والإكثار من الملصقات، وطبيعة الأشياء التي يحملونها معهم إلى أماكن الصلاة(قِنينة ماء، وجبة أكل خفيفة)، ونوع من الحيوية المفرطة التي تلغي العلامات الرائجة للورع (الهمس وغياب الحركات الفظَّة والعنيفة).

ولايمنع هذا أبدا الجبهة الإسلامية للإنقاذ من ادعاء وجود بنية تنظيمية صلبة جدا تجد تعبيرها في وجود شبكة مهيكلة ومتراصَّة. «يبدو أن للحزب تنظيماً هرميا يوجد في قمته مجلس الشورى (44مكرر) علما بأنه لم يتم إطلاقا إعلان تشكيلة هذا المجلس وعدد أعضائه، وقد قيل إن عددهم أربعة عشر عضوا وأحيانا أخرى قيل إنهم مائة. ولم تعرف هوية بعضهم إلا بمناسبة الخلاف المفتوح مع القيادة (حالة عثمان أمقران المستقيل في يونيو 1989 والشيوخ هاشمي سحنوني و أ. مراني والبشير الفقيه الذين أدانوا استبداد القادة على شاشة التلفزة يوم 25 يونيو 1991. أما صلة الوصل مع الأعضاء في القاعدة فتَتِمّ عن طريق لجنة الحي المنتظمة حول المساجد.

وتسمح مجموع هذه المؤشرات بالقول إننا أمام أنصار أكثر منهم أتباع تَيَّار ديني تتحكم فيه قيادة تعمل وفقا لخط مذهبي واضح ودقيق. وتشهد التجاوزات (44) التي قام بها المنتخبون بعد تنصيبهم في المجالس المحلية على ضعف الروابط بين أنصار الجبهة

الإسلامية وقيادتها . وقد أدّى العنف الممارس من طرف الدولة الذي استهدف أساسا الأطر المتوسطة للحركة، إلى تقوية هذا الإحساس بالفوضى الذي يجد تفسيره في القطيعة بين قيادة في السجن أو المنفى، وقاعدة أصبح يتحكم فيها « قادة محليون » يستمدون مشروعيتهم من قدرتهم على إنهاك السلطة، وهكذا أصبح الهدف السياسي ملغى جزئيا .

### - حركة حماس (جمعية الإرشاد والإصلاح)

يعتبر تقديم ملف تأسيس جمعية الإرشاد والإصلاح ثم تأسيس حماس يوم 5 يونيو 1990 كتتويج لسيرورة طويلة من النشاط الإسلامي الذي قام به الأستاذ محفوظ نحناح أحد الممثلين الأوائل لتيار الإخوان المسلمين في الجزائر، ويتم حاليا تصنيف الأستاذ نحناح كسلفي يساري (45) أقرب إلى راشد الغنوشي منه إلى حسن البنا، وقد سبق له أن اعتقل سنة 1976 وصدر في حقه حكم ب 15 سنة سجنا لأنه ناهض الميثاق الوطني سنة 1976 .. ويقول إن هذا الواقع جاء « نتيجة لعمل طويل، لأننا في الحقيقة كنا واعين بأن جبهة التحرير الوطني تبتعد من خلال الميثاق عن التوجهات الحقيقية لمجتمعنا (46).

إن حركة حماس ذات توجه وطني، وتدَّعي أنها تغطي مجموع التراب الوطني ولها مكاتب في جميع الولايات وتظهر على أنها المنافس الرئيسي للجبهة الإسلامية للإنقاذ رغم أنها ساندت هذه الأخيرة بشكل غير مباشر خلال انتخابات يونيو، ذلك أنها لم تطرح بصراحة طموحاتها السياسية الواضحة إلا عند اقتراب الإنتخابات التشريعية.

إن نداء شهر شتنبر الذي يشكل البلاغ رقم 1 للحركة (ملحق رقم 5)، يدعو جميع الأحزاب والجمعيات والشخصيات ذات الحساسية الإسلامية إلى الإندماج داخل إطار للمشاورات أسْمَتْه التحالف الإسلامي الوطني.

وقد اعتُبر هذا النداء بمثابة إعلان حرب، بل إن علي بلحاج ذهب إلى حد القول بأن حزب الله لايمكنه أن يكون إلا واحدا، وفي يوم 20 شتنبر انعقد اللقاء الذي دعت إليه حماس وضم حسب الصحافة 357 جمعية إسلامية (وهي في الواقع جمعيات المساجد) وعدة أحزاب سياسية (الحزب الوطني للتجديد، الحزب الإجتماعي الديمقراطي وحزب النهضة) (47).

وبالإضافة إلى وجود منظّر واحد يبلور منظورا إيديولوجيا خاصا يسهل التعرف عليه، فإن جماعة حماس تتميز عن الجبهة الإسلامية للإنقاذ في عدة جوانب.

ففي استجواب خص به المجلة الإسلامية المغربية (الفرقان) (48)، اعترف نحناح بوجود خلافات عميقة بين حماس والجبهة الإسلامية :« إن الجبهة الإسلامية للإنقاذ هي بدون شك

حركة إسلامية قوية تربطنا بها علاقات صداقة، إلا أن هذه العلاقات لاتلغي وجود بعض الخلافات المتعلقة بالتحولات التي يجب إحداثها في المجتمع والوصول إلى السلطة وبرنامج العمل ومنهجيته...»

فمن السهل جدا ربط حركة حماس بشكل العمل الإسلامي الموجود في بلدان عربية أخرى، إلا أن الأمر ليس كذلك بالنسبة للجبهة الإسلامية، صحيح إن قيادة الجبهة تؤاخذ عن حق على زعيم حماس إصلاحيته التي تقوده إلى موقف معتدل من السلطة بل إلى التسوية معها. ومع ذلك فإن الحركة بحكم عمقها المذهبي تمثل بديلا كمشروع مجتمعي له مصداقية. ويمكننا تسجيل الخاصيات التالية مقارنة مع الجبهة الإسلامية للإنقاذ:

- إن العلاقة بين المجموعة أقرب إلى التلقين منها إلى الإستقطاب عن طريق الصحافة،

- إن الأتباع النموذجين أكبر سنا من أتباع الجبهة الإسلامية للإنقاذ، ومن مستوى ثقافي عالٍ (عدد كبير من الجامعيين)،

- إن الإلتزام منتظم أكثر ويتطلب مشاركة مستمرة في الأنشطة الإجتماعية والثقافية للجماعة،

- إن المرور إلى السياسي ليس مباشرا.

أما من الناحية المذهبية، فيمكننا ملاحظة تميز حماس على عدة مستويات:

ففيما يخص العلاقة مع السلطة، يلاحظ نحناح أن هناك نوعين من العلماء : "عالم قريب من السلطة العادلةيسدي لها النصح والتوجيه لكي تستمر في الطريق السوي، وعالم يعارض المستبد ويثير انتباهه إلى أخطائه... وبالنسبة لنا فإن العالم الورع هو الذي يجعل نفسة ضميرا للأمة الإسلامية، ويثير انتباه الحاكمين إلى ضرورة تطبيق شريعة الله... إن العالم هو صمام الأمان بالنسبة للمجتمع. فالقضية ليست مسألة السلطة بقدر ما هي مسألة الحفاظ على التوازن النفسي والسياسي والاجتماعي والعسكري للمجتمع" (49). وحسب أقواله، فإن نحناح ينضوي تحت التيار التقليدي الذي يفضل وصاية الفقيه على ممارسة السلطة مباشرة (أي الوصاية بدل الولاية).

أما فيما يتعلق بمفهومه للديمقراطية، فقد أكد المنظر الإيديولوجي لحركة حماس عدة مرات التزامه باللعبة السياسية التعددية رغم أنه - كما يقول - لا يتقن مجموع قواعدها(50). وبالنسبة إليه أيضا، فإنه «لا يمكن للحزب الإسلامي، أن يطمح إلى الهيمنة على باقي فعاليات الفضاء السياسي، بل عليه أن يقبل لعبة البراهين؛ لأن الحزب الإسلامي ليس سوى الوجه السياسي لحركة تعارض باقي الحركات السياسية. فإذا استطاع الحزب

الإسلامي أن يتواصل مع الأحزاب الأخرى، فهذا يدل على أنه استوعب قواعد اللعبة السياسية؛ أما إذا فشل فلا يرجع ذلك إلى الإسلام، بل يعني أنه لم يفهم جيدا قواعد اللعبة السياسية المحلية والدولية. فنحن لا نخاف من الديمقراطية إذا كانت هي التعبير عن رأي الأغلبية لا أن تكون محاولة لتفتيت الرأي العام..."(51).

ويلخص نحناح البرنامج السياسي لحركته على النحو التالي(52) : "يتعلق الأمر بأن نقدم للناس برنامجا يقوم على الدعوة والسياسة في آن واحد ويتمحور حول ثلاثة مبادئ هي العلم والعمل والعدل، وله ثلاث خاصيات : التدرج عبر مراحل، الموضوعية والواقعية. وهذا ما يستلزم احترام قواعد لعبة العمل السياسي في إطار الديمقراطية. أما فيما يخص الجانب الاقتصادي فإننا نؤكد على ضرورة إزالة جميع الحواجز الإدارية والقانونية التي تعوق نمو الاستثمارات الوطنية والأجنبية...".

ويسمي نحناح النظام الذي يقترحه من الناحية السياسية ب "الشُورَاقْرَاطِية"؛ ويؤكد على أنه "لا يمكن للدولة أن ترتكز فقط على الشورى.. إن الإطارالذي يَحول دون تمركز السلطة والاستبداد أيضا ويسمح بتحرير الطاقات العلمية والشرعية التي تحبل بها الأمة هو النظام الذي يسمح بوجود تعدد الآراء. وقد وضعنا لهذا الإطار علاقة شرعية تجعله في مكانة بين الشورى والديمقراطية، أي أن الشُوراَقْراطية تبرز إمكانية جعل مبادئ الشورى تتعايش مع وسائل الديمقراطية ومناهجها ..."(53).

وإلى حدود كتابة هذه السطور، يظهر أن الجزائر سارت في طريق مسدود؛ فلا شيء يدل على إمكانية تجاوز هذا التعارض العميق بين الإسلاميين والكتلة المتواجدة في السلطة التي يهيمن عليها الجيش. ويظهر أن الرهان الرئيسي في هذه المواجهة الدموية يتمثل في الرغبة الدفينة في استرجاع الأسطورة وفي احتلال موقع الفاعل أو الضحية ضمن تاريخ اكتسى طابعا أسطوريا وكُتِبَتْ أولى صفحاته في زمن الثورة. ويمكن لمفهوم الشهيد أن يشكل أحد المفاتيح لتفسير هذه الضراوة المرضية سواء من طرف أولئك الذين يقتلون وهم يتمنون أن يموتوا في المعركة، أو أولئك الذين يستسلمون للموت. إن مجتمعاً نظم توزيع موارده وانقسم رمزياً على هذا الأساس قد لا يتوقف إلا بصعوبة عن إفراز الشهداء ...

## كرونولوجيا بأهم الأحداث

### 1990

16 و1/25 : الهجوم على قصر العدالة ب (البليدة)

1/20 : تجمع في وهران من أجل المطالبة بإغلاق محلات بيع الخمور ودور البغاء

2/27 : جبهة الإنقاذ تطالب بحل المجلس الوطني الشعبي (A.P.N).

3/20 : المصادقة على اعتماد القانون الانتخابي (الاقتراع النسبي في دورة واحدة بالأغلبية)

3/27 : الإعلان عن تكوين حزب إليه

4/20 : جبهة الإنقاذ تنظم مسيرة صامتة مطالبة بحل البرلمان

6/21 : الانتخابات الجماعية (نسبة المشاركة 65,15%) وانتخاب الولايات (نسبة المشاركة 64,15٪) جبهة الإنقاذ تحصل على 863 جماعة وتراقب أكثر بقليل 30 ولاية.

6/27 : تكوين أول نقابة إسلامية بمدينة تلمسان (MSITA).

9/20 : نداء الشيخ النحناح لتكوين تحالف وطني (300 جمعية و8 أحزاب).

12/5 : ظهور حركة المجتمع الإسلامي (حماس)

12/26 : المصادقة على قانون حول تعميم اللغة العربية.

12/31 : محاكمة البليدة.

### 1991

1/18 : علي بلحاج يطالب بفتح معسكر التدريب للمتطوعين الجزائريين.

1/20 : ظهور العدد الثاني من مجلة (الفرقان).

1/31 : مسيرة جبهة الإنقاذ للمطالبة بدولة إسلامية والدعوة للجهاد.

3/23 : نشر ثلاثة قوانين منظّمة لتسيير أماكن العبادة.

3/24 : وزير الداخلية يعقد ندوة صحفية لتقديم القانون الانتخابي الجديد.

3/27 : 8 أحزاب معارضة تعقد ندوة صحفيةللتنديد بالتقطيع الإنتخابي وتحتج على المشروع الحكومي.

3/30 : عباسي مدني ينشر رسالة مفتوحة موجهة لأعظاء A. P. N. يعتبر فيها أن مصادقتهم على نص القانون يعتبر (خيانة عظمى) وأن (مسؤولية الفوضى التي قد تنتج عن ذلك تعود إليهم).

4/1 : المجلس الوطني الشعبي يصادق على مشروع القانون الانتخابي.

4/2 : عباسي مدني يعقد ندوة صحفية يطالب فيها بإلغاء قانون مراجعة التقطيع (الانتخابي).

4/3 : الرئيس ينشر مرسوماً يحدد تاريخ الانتخابات (27 يونيه 1991).

4/9 : المكتب السياسي لجبهة التحرير الجزائرية يعرب عن امتنانه لعمل إنجاز نصوص التعديل التي قام بها المجلس الوطني الشعبي.

4/14 : حزب الأمة الذي يقوده بنخدة يدعو الإسلاميين إلى الاتحاد.

4/29 : فشل محاولة للتحالف بين مختلف الأحزاب الإسلامية (جبهة الإنقاذ، حماس، النهضة).

4/24 : تجمع مناضلي جبهة الإنقاذ في ساحة الشهداء.

5/25 : جبهة الإنقاذ تعلن الإضراب العام اللامحدود.

6/4 : قوات الأمن تفرق المتظاهرين المجتمعين في ساحة الشهداء.

6/5 : الرئيس يعلن حالة الطوارئ لمدة أربعة أشهر في مجموع التراب الوطني، مع حظر للتجول في ولايات الجزائر والبليدة وبومرداس، وتبازا.

6/7 : الوزير الأول يعقد اجتماعاً مع زعماء الأحزاب السياسية بما في ذلك زعماء جبهة الإنقاذ.

6/8 : بلحاج وعباسي مدني يعلنان توقيف الإضراب اللامحدود بعد التوصل إلى اتفاق مع رئيس الجمهورية.

6/30 : اعتقال زعيمي جبهة الإنقاذ أحمد بلحاج وعباسي مدني.

7/12 : اتهام الزعيمين المعتقلين بتدبير القلاقل (ومحضر الاتهام ينص بالفعل على سبع تهم.) إلى جانب خمسة آخرين كلهم من مجلس الشورى.

12/26 : فوز جبهة الإنقاذ في الدورة الأولى من الانتخابات، ثم إلغاء المسلسل الإنتخابي.

## 1993/1992

92/1 : استقالة الرئيس الشاذلي بنجديد .

92/6 : اغتيال الرئيس محمد بوضياف.

93/9 : توسيع هجمات «المقاومين» لتشمل الأجانب، بحيث أصبح الحديث عن حرب أهلية مقنعة وارداً منذ ذلك الحين.

### هوامش :

(1) جمعية إسلامية مغربية تميزت في السبعينات بأعمال عنف ضد مناضلي اليسار (اغتيال زعيم الاتحاد الاشتراكي عمر بن جلون).

(2) حركة فكرية تعود إلى القرن التاسع عشر .وتوجد نصوصها المرجعية في مجلة (العروة الوثقى) التي كانت تطبع في باريس، وكتاب رسالة التوحيد الذي أعيد طبع عام 1990 من طرف دار النشر الجزائرية ENAG في سلسلة الأنيس.

(3) أنظر : المنقذ ع. 7 و8.

(4) راشد الغنوشي : نحن والغرب. باريس، دار القيروان 1984 .

(5) م. بوخبزة : الانتخابات المحلية ليوم 12 يونيه، دلالات وعوامل النمو، المجاهد 8 غشت 1990 ص 12 .

(6) Gelles Kepel, Les banlieux de l'Islam, seuil 1988.

(6 مكرر) – الفرقان (المغرب) عدد 21 ص 10 .

(7) مظاهرة ألف إسلامي أمام محكمة الاستئناف بالرباط، ماي 1990 ، بمناسبة محاكمة مجموعة العدل والإحسان.

(8) Henri Sanson, Laicité islamique en Algerie, Paris / CRESM, 1983.

(9) – نفس المصدر ص 91.

(10) – نفس المصدر ص 101 .

(11) – نص مذكور في حوليات شمال إفريقيا، 1962، ص 712،

(12) François Burgat, Islamisme au Maghreb, Les Temps Modernes, 3ème trimestre - 1988, p 95.

(13) H. Sonson, op. cit. p 64.

(14) J. Leca, Jc. Vatin, l'Algerie politique institutions et régème. Presse de la fondation nationale des sciences politiques. Paris, 1975, p 414.

(15) H. Sonson. op. cit, p. 106.

(16) - نشرت ملخصات المناظرة في مجلة : الأصالة التي تصدرها وزارة الشؤون الدينية.

(17) كان موضوع الدورة الرابعة عشرة هو : (الإسلام في القرن الخامس عشر الهجري).. أما الدورة الثامنة عشرة (1984) فكان موضوعها (يقظة الإسلام).

(18) محور الدكتود طالب الإبراهيمي، الذي كان وقتها عضو اللجنة المركزية لجبهة التحرير الجزائرية ووزيراً، تدخله حول (العلاقات بين الإسلام والاشتراكية). ويمكن تلخيص مفهومه، حسب Ch.Souriau، في قوله : «لأنني مسلم فأنا اشتراكي». أنظر : حوليات شمال إفريقيا 1979 ص 63.

(19) - الميثاق الوطني، منشورات جبهة التحرير الوطني. المطابع الشعبية للجيش، الجزائر 1976 ص 190.

(20) H. Sonson, Statut de l'Islam en Algerie, AAN, 1979 p. 101.

(21) قانون جبهة التحرير، المادة 7، 1980،

(22) المجاهد 1 يوليوز 1981.

(23) Ahmed Rouedjia, la mosquée et Les frères, Khartala 1990.

(24) François Burgat, L'Islamisme au Maghreb, Khartala 1988, p. 30.

(25) نظمت جبهة الإنقاذ تجمعاً خطابياً من أحل إبلاغ الناخبين بنتائج تسيير الجماعات بعد 104 أيام من الممارسة، وقد سجل الصحفيون المحليون الحاضرون تراجعاً في التأثير بالمقارنة مع التجمعات السابقة. ولذلك اعتبروا أن الانتقال من ملعب 5 يوليوز الذي يسع 80 ألف متفرج إلى ملعب 20 غشت الذي لا يسع إلا 30 ألف متفرج، له مغزاه. والواقع أن هذا التراجع سرعان ما وقع تجاوزه أثناء المواجهات التي قامت بين جبهة الإنقاذ والسلطة بخصوص تنظيم الانتخابات.

(25 مكرر) تحدثت وسائل الإعلام عن 15 ألف امرأة جئن من مختلف جهات الجزائر.. والمثير في ذلك هو الانضباط الذي طبع المظاهرة.

(26) - قضايا ميناء شور (السوق الحرة) بمدينة تيبازا ومسجد سيدي بومدين بتلمسان.

(27) - تجمع مدينة قسنطينة يوم 27 ماي 1990، المنقذ عدد 19 La Découverte 1984.

(28) Gilles Kepel, Le proprête et le pharaon, la Découvertes, Paris.

(29) - العدد 300 من العائدين ذكره كثير من الأشخاص.

(30) CH. Souriau, Données comparatives sur les quares pays du Maghreb. AAN 1979, p. 352.

(31) إحصاء 1989 المنقول عن وزارة الشؤون الدينية. أما المساجد فهي موزعة في أربع خانات : الجوامع ، مساجد الصلوات الخمس، مساجد غير تامة ولكنها صالحة، مساجد غير تامة وغير صالحة للاستعمال. ونجد في الجزائر العاصمة وحدها على التوالي 131 و9 و75 و5.

(32) عبد العالي رزاقي. الأحزاب السياسية في الجزائر. ج 1 الدار الوطنية للنشر 1990 ص 13.

(33) العدد الأخير من (المنقذ) الذي وقع الاطلاع عليه بتاريخ شهر أكتوبر 1990 ويحمل رقم 26.

(34) صناعة الأشرطة ما زالت بدائية. وهي من صنع الأفراد الذين يبيعونها بثمن يتراوح بين 40 و 50 دينارا. وأما التسجيلات، وهي عادة سيئة، فهي غير مرقمة... كما هو الحال بالنسبة للشيخ، وتجدر

الإشارة، مع ذلك، إلى أن طرحها في السوق يتم بسرعة، أي في حدود12 ساعة من لحظة تسجيلها.

(35) مِنْ مؤشرات هذا الفقر هو عدم استدعاء زعماء جبهة الإنقاذ للمؤتمر الذي عقد حول مستقبل الإسلام الذي عقد في الجزائر (العاصمة) بين 4 و7 ماي 1990 المنظم من قبل مركز الدراسات حول مستقبل الإسلام (الذي من المحتمل أن تكون السعودية تموله) والمركز الجزائري للدراسات الاستراتيجية. وكان النحناح عن جمعية الإرشاد حاضراً إلى جانب محمد الغزالي (مصر) وحسن الترابي (السودان) ومصطفى مشهور (من الإخوان المسلمين بمصر) وراشد الغنوشي (تونس).

(36) - المنقذ 28 ديسمبر 1989 عدد 7، ص 2، المنقذ 11 يناير 1990، عدد 8، ص 3.

(37) - المنقذ ع. 24 و25، غشت، سبتمبر 1990.

(38) - مفكر جزائري توفي عام 1973 تُعتمد كتاباته من طرف جميع التيار الإسلامي الجزائري.

(39) - المنقذ ع. 24. ص 19.

(40) M. Tozy, Champ et contre champ religieux au Maroc

Thèse d'Etat, Université Aix en Provence III, 1984.

(41) المنقذ ع. 24، ص 10.

(42) المنقذ ع. 614 ص 1 و5.

(43) Abderahman Moussaoui, La mosquée au péril de la commune, Oran, URASC, Ronéo 11 p. 1990.

(44) - الحادث الأكثر دلالة جرى في (الشليف). وحسب ما ذكرته الصحافة (نوفيل إبدو 1/8 1990) فإن المجلس البلدي التابع لجبهة الإنقاذ تحول إلى محكمة للفصل في قضية زوجية.

(45) Ignace leverrier, Le Fis entre le hâte et la patience, in : les politiques de Dieu, seuil 1993.

(45) - عبد العالي رزاقي. مصدر مذكور. ص 209.

(46) - نفس المصدر، ص 213.

(47) - المجاهد 23 سبتمبر 1990.

(48) - الفرقان ع 27 ص 18.

(49) - ع. العالي رزاقي. م. م. ص 217.

(50) - الإرشاد، مجلة تصدرها جمعية الإرشاد والإصلاح ع. 0، ديسمبر 1989 (ظهرت بعد هذا العدد التجريبي خمسة أعداد أخرى).

(51) - ع. العالي رزاقي م. م. ص 218.

(52) - الفرقان ع. 27، ص. 18.

(53) - نفسه، ص. 19.

# نظرة عامة على الأحزاب الإسلامية (*)

**■ راشد الغنوشي**

المتابع مسار الحركة الإسلامية -على اختلاف أوضاعها في البلاد ذات الأغلبية المسلمة وفيها وحدها قامت وتقوم جماعات إسلامية جعلت الحصول على السلطة جزءاً من برنامجها- يلحظ بوضوح اتجاهاً عاماً متدرجاً لدى تلك الجماعات نحو تنظيم نفسها تنظيماً شورياً ديمقراطياً، والبحث عن فرص العمل في إطار القانون، وانتهاج الوسائل القانونية سبيلاً إلى تحقيق أهدافها، وذلك مقابل اتجاه النظام العربي ومنذ الخمسينات إلى نماذج من الحكم المغرق في المركزية والقمع للحريات وتضييق دائرة المشاركة، سواء ما كان منها متأثراً بالنمط الشرق أوربي أو ما كان مشدوداً إلى الغرب الأوروبي، عاملاً على تصفية المرحلة الليبرالية الضعيفة وما كان سائداً في المرحلة التي سبقت المرحلة الثورية من تعددية هشّة أتاحت للمجتمع والفكر مجالات واسعة راقية للتعبير، فكان عمالقة في الفن والأدب والفكر والإعلام والدين.

إن ضغط الخارج على الداخل واستغلال العلمانية للقضية الفلسطينية لطرح الشعارات الكبيرة الفضفاضة، وما قامت به النخبات التي تربّت على أيدي الحماية الأجنبية ورعايتها المستمرة لها من فصل للحكم عن المجتمع، أحدث تحوّلاً هائلاً في علاقة الدولة بالمجتمع، إذ اغتربت الدولة بخطابها وعلاقتها، وغدا الشعب في حيرة. هل هذه الدولة دولته ؟ وهل

---

* يمثل هذا النص خاتمة القسم الثالث من كتاب الشيخ راشد الغنوشي : الحريات العامة في الدولة الإسلامية، الصادر عن مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان أغسطس 1993 .
ونستأذن المركز في إعادة نشر هذا النص بعد أن تعذر علينا الاتصال المباشر بالمؤلف. -آفاق-

القائمون عليها هم حقيقة يستمدون شرعيتهم منه أم من الخارج...؟ إنها تعلن أنها إسلامية مثلاً، ولكنها تحظر الأحزاب الإسلامية وتشجع على انتهاك الصيام والحرمات ومعاقرة الخمرة. كان من الطبيعي لدولة اغتربت خطاباً وولاءات أن تعتمد المزج بين السياسة «النفاق» والعنف. ومع تنامي الرفض لهذه الدولة وحلول قادة محدودي الإشعاع السياسي، مالت الكفة لصالح خيار العنف. ولقد توالت موجات الرفض الصادرة من المجتمع تجاه الدولة، من قوميين وليبراليين ويساريين ونقابيين وإسلاميين، وفي كل مرة يخرج فريق من السجن ليحل محله فريق آخر، وكثيرا ما جمعتهم السجون، حتى إذا تفاقم ضغط الدولة على المجتمع وأنهكت اتجاهات العلمانية، بل طائفة منها تحوّلت من السجون بسرعة هائلة إلى خدمة جلاديها، مدّاحين ومشيرين، وحتى كلاب حراسة (200).

كان من الطبيعي أمام تفاقم حدة التبعية واشتداد ضغط الأزمة الاقتصادية، والاستفزاز المتواصل الذي تمارسه الدولة التابعة، لمشاعر الناس الدينية والخلقية، وانهيار المؤسسات التقليدية دون أن يحل محلها بديل مكافىء، والغطرسة الإسرائيلية المتعملقة دون رادع، واحتداد شعور مجتمع ذي حضارة عريقة ومجد عظيم بمهانته وذلته وغربته في هذه الكيانات المخيفة المسماة دولاً، كل ذلك ولد تياراً جارفاً يدعو إلى العودة إلى الدين لدى كل فئات المجتمع من أدناه إلى أعلاه، فالمهانة تشمل كل من بقيت فيه ذرة من مروءة، ووطأتها هي أشد على الفئات المتعلمة الأكثر اطلاعاً على حقيقة المأساة منها على الفئات الأخرى.

## 1- الحركة الإسلامية والعنف

أبرز ما يسم علاقة الدولة التابعة بمجتمعنا هو علاقة العنف. إن التغريب هو بذاته أبرز وأفدح ألوان العنف الذي تمارسه الدولة، إنه عملية سلخ مجتمع عن أصوله، وضميره، من أجل فرض ما سمّي بالحداثة، وهي في الحقيقة دكتاتورية الغرب على شعوبنا من خلال وسيط جماعة التحديث، الأمر الذي يجعل التغريب على النمط الغربي نقيضاً كاملاً للديمقراطية من كل وجه.

وإذا كانت الفئات العلمانية بذاتها قد وقعت عليها وطأة الدولة المحكومة من طرف شركائها في المذهب، بسبب إصرار فئة على احتكار السلطة والثروة والمجد ورفضها كل شريك، فمبررات تعرض الإسلاميين للعنف أوفر وأشد. من هنا نفهم موجة العنف التي تجتاح علاقة الدولة بالحركات الإسلامية، دون أن تقتصر عليهم، غير أن الهوة هنا أوسع.

أما ردّ الإسلاميين في تياره العام -لاسيما بعد تجارب مرت بهم في غاية القساوة- وبعد ذيوع أفكار الديمقراطية في العالم، فقد اتسم في تياره العام برفض الاستدراج إلى العنف

والإصرار على منهج البلاغ المبين والصبر الجميل، كما هو الموقف الرسمي للإخوان المسلمين والجماعة الإسلامية بالباكستان والهند وبنغلاديش، والحزب الإسلامي في ماليزيا، وحزب الرفاه في تركيا، والنهضة في تونس(201)، عدا أحداث فردية معزولة هنا وهناك كثيراً ما ضخمت كمبرر لتصفية المنافس السياسي. ولايزال هذا النهج يشمل التيار الأوسع في الحركة الإسلامية غير أن اشتداد الضغط وانسداد آفاق العمل السياسي بانتشار قوانين ظالمة تستثني الحركة الإسلامية من حقها في الاعتراف القانوني، وقوانين أخرى تمنع العمل في المساجد إلاَّ بإذن من الدولة، بل وصل التضييق حد مطاردة السلوك الديني الفردي كحمل الحجاب من طرف النساء(202) والصلاة، مما يصدق عليه وصف الاضطهاد الديني بحق(203)، إلى جانب اتخاذ التدين علامة مُسقطة في الانتداب إلى الوظائف العامة والخاصة، أو مبرّراً للطرد والحرمان من الشغل(204)، فضلاً عن اعتماد البوليس السياسي الطرف المحاور للجماعات الإسلامية باسم الدولة، وما أنتج ذلك من حملات ومطاردات وانتهاكات للحريات، واعتماد وسائل التعذيب(205)، فضلاً عن تزييف الانتخابات وحتى الدوس بالدبابات على صناديق الاقتراع، ومعاقبة الفائزين -حكام البلد الشرعيين بالسجون والمشانق كما حدث في أكثر من دولة- ويزيد الطين بلّة والإسلاميين استفزازاً وقهراً واندفاعاً إلى العنف، ما تلقاه هذه الأنظمة من دعم إعلامي ومالي من طرف الغرب الديمقراطي، وما تلقاه من دعم كامل من طرف النخبات العلمانية إلى حد خروجها في مسيرات مطالبة بإلغاء الانتخابات، وهاتفة ضد العروبة والإسلام كما حدث في الجزائر(206).

ومع ذلك لايزال التيار العام في المعركة الإسلامية وهو تيار أغلبية في معظم البلدان العربية يتذرع بالصبر باحثاً عن أية مساحة قانونية للعمل، مجادلاً خصومه العلمانيين أولئك الذين قد جعلوا رزقهم تبريراً لدكتاتورية وإقصاء الإسلاميين بحجة أنهم أعداء الديمقراطية، مع أنه ليس لأي فريق من فرق النخبات ما يفخر به من تجربة ونموذج في الديمقراطية. بل أكثرهم بالأمس القريب بحت حناجرهم والتهبت أكفهم للتنويه بأنظمة الحزب وتبريرها.

إن التيار الإسلامي يُتهم بالسعي إلى الانقضاض على السلطة، وإذا كان المقصود هو مجرد السعي إلى السلطة فلأجل ذلك تنشأ الأحزاب، لتضع برنامجها موضع التطبيق، وليس في الديمقراطية من معنى أو فضل أبرز من كونها أفضل أداة متاحة لتحقيق التداول السلمي على السلطة. أما إذا كان المقصود بالانقضاض، هو السيطرة على السلطة من غير طريق مشروع كما يفعل الانقلابيون. فأولى أن توصم بذلك النخبات القابضة على السلطة بيد من حديد، التي سرت إلى السلطة في الهزيع الأخير من الليل على ظهر الدبابات، أو تلك التي تزيف الانتخابات وترفض التداول على السلطة(207). ولماذا يحتاج الإسلاميون،

كما ذكر المفكر الإسلامي محمد عمارة إلى الانقضاض على السلطة وهم الأغلبية، اللهم إذا كان الطريق غير سالك.

## 2- مناهج الجماعات الإسلامية

تبين أن التيار الرئيسي في الحركة الإسلامية لايزال مصابراً على البلاء، برفض الاستجابة لنداءات العنف المتصاعدة من داخله وخارجه. وأن التيارات العنيفة على قلتها ضمن التيار العام لم تعتمد العنف ابتداء، وإنما كرد فعل على عنف الدولة وحالة الانسداد العام. وأن هذه الجماعات ذاتها تبقى امكانية تدرجها نحو الديمقراطية -حتى وإن رفضت المصطلح- تبقى واردة إذا أعرضت الدولة عن العنف، وفتحت أبواب الحرية، فإذا أبت تلك الجماعات إلاّ نهج العنف سهل عزلها وإدانتها حتى من الإسلاميين. فما من إسلامي إلاّ ومستعد لإدانة عنف الجماعات دون تحفظ، إذا أعلنت الدولة اعتمادها النهج الديمقراطي دون تمييز، واحترامها حقوق الانسان وإرادة الأمة، وأعرضت عن تحكيم أجهزة الأمن في الحياة الفكرية والسياسية والاعلامية للأمة.

وإذا كان الأمر كذلك فحري أن نلفت نظر العاملين في الحركة الإسلامية التي اعتمدت سبيل التغيير السلمي، إلى النصائح الآتية التي تمخضت عنها تجربة الحركة الإسلامية (208) مستخلصة من محاضرة للمفكر السياسي الإسلامي الدكتور طيب زين العابدين :

1- ينبغي أن تكون تنظيمات الحركة الإسلامية نموذجاً لتطبيق الشورى في سن سياساتها وإصدار قراراتها، لاتضيق بالرأي المخالف ولاتدعي النطق باسم الإسلام.

2-أن تصدق في الدفاع عن الحرية لها ولغيرها على حد سواء.

3- أن تتجنب اللجوء إلى العنف وإراقة الدماء، فإن الحق بطبيعته غلاّب والباطل بطبيعة الحال مغلوب، ولقد أثمرت تجارب الأحزاب الإسلامية وغيرها محدودية فرص النجاح في تغيير سلطة محلية بعمل مدني عنيف، وذلك ما انتهت إليه تجربة أهل السنة بعد تاريخ طويل من الفتن، إنهم يمنعون اللجوء إلى العمل العنيف من خلال تشديد شروط ممارسته.

4- أن تعتمد العلنية في عملها، حتى وإن اقتضاها الأمر الغياب في مرحلة عن مسرح السياسة والاشتغال بالعمل الثقافي والاجتماعي، فليس تحقيق كل الدين واجباً على المسلم في كل حين وإنما حسب المستطاع.

5- إيلاء الأولوية للمجتمع على الدولة وللأخلاق على القانون، وللباطن على الظاهر.

6- أن تسعى الحركة الإسلامية إلى الجماهير بدل الصفوة، والاهتمام بالشعب بدل

الاهتمام بالحزب. فبقدر ما تكون همومها ومشاغلها هموم الشعب ومشاغله بدل الدوران حول مشاكلها الحزبية، بقدر ما تكون على الطريق الصحيح، ينبغي أن تحسن الظن في الناس ولا تتعالى عنهم.

7- أن تسعى إلى توسيع دائرة الحوار بدل الصراع حول قضايا الشعب، فلاتحتكرها، وإنما تبحث باستمرار على الإجماع. وأن تستفيد من المفكرين والعلماء من غير أعضائها، فالمشروع الإسلامي أضخم من أن تنهض به جماعة.

8-ينبغي أن تعلن موقفاً صريحاً، أنها مع حكم الدستور والقانون من حيث المبدأ حتى وإن اعترضت على بنود معينة في الدستور تحدّ من الحريات العامة أوتقنن للحكم الفردي وللمظالم ولتحدي شريعة الأمة، إن دولة محكومة بدستور وإن تكن ظالمة أقل ضرراً من دولة محكومة بفرد، وإن ادعى العدالة وحكم الشريعة.

9- إن الشورى ليست مجرد أداة لإدارة شؤون الدولة والأحزاب، وإنما هي نهج عام تنشأ عليه الأمة، ويمارس في كل مؤسسات المجتمع بدءا من الأسرة، فينبغي للحركة الإسلامية أن يكون دورها التربوي على هذا الصعيد بارزاً.

10- أن تتجنب الجمود على التقليد الفكري والمذهبي، وتحثّ على الاجتهاد الدائم والتطوير المتواصل لفقهها السياسي، مستفيدة من تجارب كل الشعوب، متخذة هدفها الأعظم إتاحة الفرصة والظروف المناسبة لأكبر قدر من عباد الله -والناس كلهم عباد الله- يعبدوه في حرية وأمن وسلام بعيداً عن كل إكراه وقسر، فالحرية هي الطريق إلى الجنة.

11- مطلوب من الحركات الإسلامية أن تولي العمل الفكري أهمية كبرى.فالعلم في الإسلام يتقدم العمل وذلك من خلال الاهتمام إلى جانب العلوم التقنية بعلوم الإنسان، بالفلسفة والعلوم الاجتماعية والفنون والآداب والاعلام، حتى يكونوا قادرين على إبراز ما تزخر به الحقيقة الدينية من تنوع وثراء، مطلوب تأصيل مكاسب الحضارة الانسانية التي كانت لنا فيها نحن المسلمين مساهمات عظيمة، ولكنها جاءتنا من الغرب متلبسة بالاستعمار والإلحاد والإباحية، فاستوحشناها. مطلوب تأصيل وحدة أصل النوع البشري والمصير ووحدة الحقيقة الفلسفية والعلمية والدينية وأن الإسلام ساحة لقاء بين أصحاب العقول والارادات الحرّة الخيرة من كل مذهب وملة أكثر منه دعوة للحرب والانغلاق.

12- مطلوب أن نؤكد نحن الإسلاميين من موقع الإسلام ومصلحة الأمة أننا مع الديمقراطية البرلمانية التعددية وأنها الأداة المثلى المتاحة لوضع شريعة الله موضع التطبيق، وعبر الممارسة الشورية لهذا النظام سيتمكن الفكر الإسلامي من تطوير هذه الأداة

وإصلاحها، إنها أداة للحكم تستمد وقودها وبرامج عملها من معين الإسلام كما نفهمه وترتضيه أغلبية الأمة، ذلك أن رفض الديمقراطية على نقائصها يخشى أن يكون من نوع الارتماء في المجهول وخدمة مجانية نقدمها للدكتاتورية، العدو الأعظم للأمة والعقبة الكؤود في طريق نهضتها، إلى جانب ثنائية الفكر والعمل. وأعجب ما في الأمر أن كثيراً من معارضي الديمقراطية عندما تعضّهم الديكتاتورية بأنيابها وبعضها يزعم الاحتكام للشريعة لايجدون غير الحبشة المعاصرة -الديمقراطيات الغربية- ملجأ. فهل تكون عقليتنا من البدائية إلى حد رفضنا الحصول على الشيء لأنه غير كامل بدل الحصول عليه كما هو، ثم العمل على تطويره، مثل موضوع الحرية؟(209). إن أفكار وتقنيات الحداثة التي قوضت الأديان الأخرى نرى أن كثيراً منها قمينة أن تمثل أدوات نهوض وتحفيز لأمة الإسلام، كما لاحظ الباحث أرنست غلنر(210).

13- إن الأحزاب الإسلامية بقبولها النهج الديمقراطي -حتى وإن رفض بعضها المصطلح، فالعبرة ليست بالألفاظ -لايعني أن الحكم الغربي قد غدا لها نموذجاً، فالنموذج الغربي حاجته إلى معين أخلاقي فلسفي من الإسلام ليفلت مما آلت إليه الحضارات السابقة من مآل، لم تغن عنها آلاتها وزخارفها وجيوشها عندما خوت قلوب أهلها من المعنى، وغدت حياتهم بلا هدف، فغدوا فريسة سهلة للأوبئة الفتّاكة، وحاق بهم غضب الله ووعيده للمتمردين على سننه. إن نموذج الحركة الإسلامية في الحكم والحضارة والقيم هو دولة الرسول صلى الله عليه وسلم، والخلفاء الراشدين. وكل الذي نريده هو تطوير نموذج أصيل للحكم يستوعب تجربة التحديث الغربي ويتجاوزها على أسس وغايات، لئن التقت في بعض المحطات مع فلسفة الغرب وأدواته التنظيمية خاصة، فهي تنهل بالتأكيد من معين آخر من شجرة أصلها ثابت وفرعها في السماء(تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها) (211)، وذلك من خلال اعتبار انجازات التحديث في تحرير العقل من كل هيمنة وإحلال الإنسان غاية للتمدن وتحرير إرادة الشعوب وتمكينها من القوامة والسيادة على حكامها عبر مؤسسات شعبية منتخبة وأولوية المجتمع المدني على الدولة، مثل مطالب الحركة الوطنية والقومية والاشتراكية والليبرالية في الاستقلال والوحدة والعدالة والديمقراطية وحقوق الإنسان وتحرير فلسطين ومقاومة التبعية والتجزئة والاستغلال. إن كل هذه المطالب ليست مشروعة فحسب بل هي أركان أساسية معتمدة في المشروع الحضاري الإسلامي والنهضة، دونما حاجة إلى تقليد للغرب وتذيل له وانبهار بإنجازاته، أوتعبئة مشاعر العداء والاستنكاف الطفولي عن الأخذ بما اكتشف ونمي من حكمه، أو العمى عمّا يتردّى فيه من مهالك وأزمات ومظالم. إن المشروع الإسلامي وإن استوعب المشروع القومي والوطني والاشتراكي، ولكنه ليس مشروعاً قومياً ولا وطنياً ولا عنصرياً ولاطبقياً، إنه مشروع انساني يستهدف إنقاذ البشرية، محافظاً على

مكاسبها، انطلاقاً من عقيدة التوحيد. إن ما يرفضه المشروع الإسلامي من الغرب هو عنصريته ومركزيته ومنزعه العلماني المتطرف مما صبغ العلاقات الدولية والمحلية بنزعة القوة والاستغلال واللاأخلاق، الأمرالذي أفضى إلى تدمير الأسرة والدين والضمير والبيئة، ونشر الحروب والمجاعات والظلم، وحوّل الإنسان إلى وحش والعالم إلى أدغال، على حين كان الطموح تحويل الانسان إلى إله، والأرض إلى جنة!.

14- الاهتمام بالتربية الروحية(212) فتلك ميزتها الأساسية، أنها تربي الناس على أن يكون الوازع لهم عن الشر، الدافع لهم إلى الخير والعمل الصالح والإيثار من داخلهم، رعاية لجنب اللّه توقيراً لشريعته، واقتداء بنبيه صلى الله عليه وسلم، ورجاء مرضاته والتهيؤ للقائه. مطلوب من الجماعةالإسلامية أن توفر في داخلها مناخاً من الحب والرحمة والإيثار والتقوى والالتزام المطلق الذي لاتهاون فيه بقيم الأخلاق وشعائر الدين، فكل تهاون في هذا النطاق والاكتفاء بولاء الفرد للحزب هو بداية الخلل والانخراط في طريق العلمانية والازدواجية والنفاق، ومن ذلك تربية الأفراد على استقلال الشخصية والمبادرة والجرأة والحياء والنظافة والمروءة والانضباط والتواضع ورعاية العائلة وعدم الإسراف والنأي عن التشدّد والانغلاق، وكذا تربية الأمة على التضامن والاعتماد على الذات والعزة.

15- ينبغي للحركة الإسلامية أن تعرف أنها تدافع عن حريات كل الشعوب والأمم، والدفاع عن حقوق الانسان في كل مكان ومناصرة المظلومين من كل ملّة.

16- ندعو إلى إقامة جبهة واسعة ومصالحات كبيرة في داخل أمتنا بين حكوماتها وشعوبها(213) وتياراتها لمواجهة الكيد الدولي واحترام الحريات وحقوق الانسان.

17- الدعوة إلى جبهة ديمقراطية عالمية ضد الاستبداد واغتصاب حريات الشعوب، من أجل عالم تسوده الحرية ويتيسر فيه الجولان الحر العادل للمنافع والأفكار.

على الجماعات الإسلامية تطمين العالم بكل صدق وأمانة ووضوح، أن الإسلام سيحفظ الحريات العامة وينميها، وسيحفظ مكاسب الحضارة كحرية العقل والضمير والتعبير والنشر والتقدم العلمي وتنمية الفنون والأذواق، وأنها ستدعم حرية المبادرة وتوفر الضمانات الاجتماعية، وحرية الأقليات العرقية والدينية والفكرية وحرية المرأة وكرامتها.

## الخلاصة: الحركة الإسلامية مع الديمقراطية ولكن:

وخلاصة الخلاصة لما فكرت فيه واقتنعت به وعملت من أجل إنجازه والدعوة إليه منذ زمن بعيد، لم أجد خيراً له فهماً وأدق وأبسط عنه تعبيراً من كاتب فلسطيني مقيم في

الولايات المتحدة الأميركية، انتقي من مقاله الجيد في صحيفة سيّارة هذا المقطع :« طرح السيد راشد الغنوشي زعيم حركة النهضة سؤالا ربما أثار بعض الإسلاميين آنذاك، ولكننا الآن نفهمه في إطار إعادة التكوين وإعادة تقويم مواقفنا، إذ إننا لاندعي بانتسابنا إلى الإسلام النزاهة والصواب، قال : إذا ما طرحت أنا وبرنامجي وحركتي و« إسلامي » على الشعب التونسي ورفضني، ماذا ستكون النتيجة ؟ سأنسحب بكل روح رياضية وسأستأنف المعركة في السنوات المقبلة ممارساً عملية الإقناع. سأعرض عملية الإقناع، سأعرض نفسي، فإذا رفضت سأستأنف وسائل الاقناع المعروفة.

إذا كنت أؤمن أن الشريعة الإسلامية ينبغي أن تطبق بحذافيرها من جهة، وأؤمن بالديمقراطية فلا تناقض، لأني أريدأن أقدم قناعاتي للشعب حتى يقبلها أو يرفضها، فإذا رفضها انسحبت إلى المعارضة ومارست وسائل الاقناع الأخرى التي هي التربية والتكوين والإعلام والتوجيه والتعليم ،ثم عندما أحس أن الشعب قد اقتنع أرشح نفسي لجولة مقبلة، فإذا ما رُفضت ، أنا قابل أن أمضي إلى مالا نهاية، وذلك لأني أؤمن أن الديمقراطية اعتراف بالجميع، الديمقراطية مساواة وتداول على السلطة، واشتراك في الثروة واطلاق لحق المبادرة الاقتصادية وحق الشعب أن يختار بين مختلف المشاريع من دون أية وصاية، الديمقراطية ليست أن تختار معارضيك وإنما أن تروض نفسك على الحوار والتفاهم معهم، الديمقراطية كالشورى ليست مجرد أسلوب في الحكم للتعبير عن إرادة الأغلبية أو الإجماع، وإنما أيضاً منهاج للتربية وعلاج للتطرف بالحوار. فهل يتفهم النظام الغربي المعاصر هذا التوجه الإسلامي الصادق لاحترام قواعد اللعبة الديمقراطية ؟ أم أن الأمر كما ذكر السيد جون سبوزيتو : نشجع التحوّل الديمقراطي إلاّ أنه من الناحية العملية هناك شرط واحد ألاّ ينتصر الإسلام في الانتخابات الديمقراطية !! » (214).

إن الإسلام يملك القدرة على استيعاب الصيغة الديمقراطية وترشيدها في اتجاه أن يكون حكم الشعب موجّهاً بالقانون الإلهي، لاسيما وتنامي توجه الإسلاميين نحو الديمقراطية ملحوظ. فإذا كان في الديمقراطية الغربية مرجعية عليا هي القانون الطبيعي، كما يقول الدكتور محمد عمارة، فنحن المسلمين نضع الشريعة الإسلامية مكانه، الديمقراطية في نظر الإسلام والإسلاميين تعطي كل السلطة للأمة بشرط ألاّ تحلّ حراماً أو تحرّم حلالاً، ولكن واقعنا أعقد من ذلك، ويحتاج إلى أبسط من ذلك. يحتاج إلى حلف فضول بين سائر النخبات، أن نحترم جميعاً حرية الإنسان، أن نحترم إرادة شعوبنا، وأن نكون صادقين في ذلك، وعندئذ سنربح جميعاً اليوم أوغداً... وإلاّ : بالأمس لبنان... واليوم الصومال وأفغانستان والعراق والجزائر ومصر، والبقية في الطريق إذا نحن تمادينا على هذا الطريق. نداء اللّه إلينا جميعاً : « ياعبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرّماً فلا تظالموا ».

ولايملك الباحث ختاماً إلاّ أن يؤكد ما انتهى إليه من أن الحرية وحقوق الانسان ليست في الإسلام شعارات أملتها الضغوط وموازين القوى بل هي عقائد وشعائر دينية يتربى عليها ناشئة المسلمين، لم يضعها حزب ولادولة ولاطبقة ولاشعب لتثبيت امتيازات خاصة، وإنما هي شرائع ملزمة وضعها رب الناس لكل الناس، ودعاهم إلى العمل بها كواجبات وليس مجرد حقوق، وأشعرهم برقابته عليهم وأنه محاسبهم عليها، وأهاب بهم إلى التعاون في أشكال مختلفة، منها رقابة بعضهم على بعض وإقامة حكومة عادلة ليس لها من سلطان إلا مما يهبونها لصيانة تلك الحقوق تحت إشرافهم ومسؤوليتهم، وأوضح لهم بأجلى بيان أنهم جميعاً خلقه، وأنهم من أصل واحد وأنهم مكرمون جميعاً، كما أهاب بهم أن يكونوا كما يريدهم عائلة واحدة تتسابق على الخيرات ودفع الشرور واكتشاف ذخائر هذا الكون وتسخيرها لتلبية حاجاتهم المادية والمعنوية بما يشعرهم بفضل الله عليهم، من خلال ما بث في الكون من ضروب النفع وآيات الجمال والجلال ونهاهم عن كل تمايز وعلو على أساس من عرق أو لون أو جنس أو مال وادعاء التقوى، لأنهم جميعاً إخوة، فعليهم أن يتعارفوا ويتعاونوا ولا يتظالموا، فاسحاً أمام عقولهم حرية مطلقة ومسؤولية كاملة على اختيار مصيرهم.

ولايسع العبد الفقير إلى ربه إلاّ أن يؤكد قصوره عن سبر -فضلاً عن استنفاذ- أغوار الإسلام وكنوزه، ولم يكن طموحه قط أن يقول الكلمة الأخيرة في كل مسألة من المسائل الكبرى التي طرحها ولا في واحدة منها. ولكن حسبه أن يكون قد أغرى من هم أفقه منه واستفزهم للمضي أبعد في اكتشاف الحقيقة التي لاتنضب للمساهمة في اكتشاف طريق خلاصنا والبشرية في العاجل والآجل، فربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه، والله حسبنا ونعم الوكيل.

## الهوامش :

(200) تعبير استخدمه العالم الاجتماعي التونسي، خليل الزميطي في نقد طائفة من اليساريين في مجلة حقائق.

(201) راشد الغنوشي، «الحركة الإسلامية والعنف»، في : الذكرى الثالثة لانبعاث حركة الاتجاه الإسلامي في تونس، 1984/6/6.

(202) حصل ذلك في تركيا وتونس.

(203) «حوار مع خميس الشماري»، أجراه صلاح الدين الجورشي، حقائق، العدد 382.

(204) حصل ويحصل في أكثر من قطر عربي.

(205) انظر : تقارير منظمة العفو الدولية في شأن البلدان العربية، مثل تقرير شهر آذار/مارس 1992، حول ما يحدث في تونس.

(206) جريدة القدس في تقرير حول المسيرة التي قام بها العلمانيون في الجزائر (آذار/مارس 1993).

(207) خلال اعداد الميثاق الوطني رفض السيد محمد الشرقي وقد تولّى تحرير نص الميثاق إدراج كلمة التداول وحتى بعد التنبيه إلى ذلك فقد أصرّ ممثلو الحزب الحاكم على عدم إدراج هذه الكلمة المخيفة مؤكدين أن الديمقراطية لاتعني التداول على السلطة.

(208) حول الأحزاب الإسلامية، انظر : طيب زين العابدين في : المستقلة (لندن)، العدد 4 (نيسان/ابريل 1993)، وراشد الغنوشي، «دروس من الحركة الإسلامية»، الانسان، العدد 9 (كانون الأول/ديسمبر 1992).

(209) تقدم الإلماح إلى هذه الملاحظة التي ذكرها المؤرخ والمفكر التونسي هشام جعيط.

(210) Ernest Gellner, Post Modernism : Reason and Religion (London : Routledge and Kegan Paul, 1992).

(211) القرآن الكريم، «سورة ابراهيم»، الآية 25.

(212) انظر حواراً أجري مع عصام البشير في : المسلمون، العدد 422 (أيار/مايو 1993).

(213) يحسن هنا نقل هذه الكلمات الجزئية من أحد تدخلات المفكر القومي اللبناني منح الصلح في ندوة نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية : «إن الحاكم الذي لايعترف بإسلام الجماهير يتحول من حيث أراد أو لم يرد إلى حاكم فاشي، فكأن الإسلام هو الذي يفصل في ديمقراطية الحاكم وشعبيته الحقيقة، وعندنا أمثلة كثيرة على أن الخلاف بين الشعوب والحكام هو حول هذا الموضوع بالذات. إن المدخل إلى الديمقراطية في كل بلد عربي هو انفتاح الحاكم على حضارة الشعب أي الحضارة الإسلامية». أنظر : منح الصلح، «التمايز والتكامل بين القومية العربية والإسلام، ورقة قدّمت إلى : القومية العربية والإسلام بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية، ط 3 (بيروت : المركز، 1988)، ص 280.

(214) أحمد بن يوسف، «الإسلاميون والديمقراطية»، الحياة، 1993/1/13.

# الحركة الأصولية: عناصر نظرية في المصطلح والدلالة والمنهج ومحاولة تطبيقية

■ محمد يتيم
■ سعيد شبار

## تقديم

تنقسم هذه الدراسة إلى جزأين: الأول نظري وقفنا فيه على دلالة مصطلح الأصولية سواء في مجاله الأصلي الذي انطلق منه (الحضارة الغربية) أو في المجال الثقافي العربي الإسلامي حيث حفرنا في الدلالة الأصلية للمصطلح والإسقاطات التي أصبحت تمارس عليه حين التعامل مع جانب معين من الحركات الفكرية والاجتماعية والسياسية في العالم العربي الإسلامي، ثم أبرزنا بعض العوائق التي تقف في وجه التناول الموضوعي للظاهرة أما الجانب التطبيقي فتناولنا فيه بالتحليل موقف الحركات المسماة "الأصولية" مع إحدى القضايا التي تثير جدلاً في الساحة الفكرية والسياسية ألا وهي قضية الديموقراطية. ونرجو أن تساهم هذه المداخلة في التأسيس لحوار موضوعي هادئ حول الظاهرة.

## I - في المصطلح والدلالة

استيفاء للشروط التي نراها ضرورية للحديث عن الظاهرة نرى التعريف بالمصطلح ونشأته في مجاله الثقافي الأصلي ودلالته الدينية والسياسية والاجتماعية في المجتمع الغربي ثم الشروط التي تم فيها نقل المصطلح إلى المجال الثقافي العربي والدلالات التي اتخذها في ظل المواجهة الحضارية المكشوفة بين الغرب وبين الإسلام.

### 1) الأصولية في المجال الثقافي الغربي:

إذا تصفحنا المعاجم اللغوية الغربية سنجد أن كلمة "الأصولية" بإيحاءاتها الغربية

وحمولتها الإعلامية الحالية حديثة الظهور، غير أن ما تدل عليه في الواقع والممارسة قديم في المجال الثقافي الغربي، ويمتد بجذوره إلى عصور الهيمنة الكنسية على الحياة الغربية. فقد اقترنت الأصولية كواقع وممارسة بجهاز الكنيسة بدلالته إذ كان أول "أصولي" بهذا المعنى هو رجل الدين الغربي، ثم عمم هذا المصطلح بدلالته تلك لتصبح "الأصولية" ظاهرة عامة في المؤسسات الغربية التي تنحو إلى فرض هيمنتها وسيطرتها ونموذجها الثقافي. وهذا ما جعل الباحث الغربي روجيه جارودي (1) يتحدث عن "أصوليات" متعددة لا عن أصولية واحدة، كالأصولية العلموية، والأصولية الستالينية، والأصولية الفاتكانية... إلخ ونترك جارودي يحدد بداية ظهور هذا المصطلح. يقول: "لم تظهر كلمة «أصولية» في اللغة والمعاجم إلا حديثا جداً، فهي لم تمثل سنة 1966 في معجم "روبير الكبير"، ولم تظهر سنة 1968 في الموسوعة العالمية Encyclopidia". ويعرفها قاموس لاروس الصغير سنة 1966 بكيفية عامة جداً. فهي «موقف أولئك الذين يرفضون تكييف عقيدة مع الظروف الجديدة». أما لاروس الجيب فيطبقها سنة 1979 على الكاثوليكية وحدها حيث يقول في تعريفها: «استعداد فكري لدى بعض الكاثوليكيين الذين يكرهون التكيف مع ظروف الحياة الحديثة». في سنة 1984 ظهر لاروس الكبير (12 جزءاً) بتعريف أكثر شمولا حيث يقول: «داخل كل حركة دينية تعبر عن موقف جمود وتصلب معارض كل نمو أو لكل تطور»، وكل الأمثلة التي يستشهد بها تمس الكاثوليكية ف«الأصولية الكاثوليكية التي كانت بوجه خاص كخاصية في ظل پيوس العاشر (1903 - 1914) في زمن الحداثة شهدت تفجيراً بعد مؤتمر الفاتكان الثاني» ثم يضيف جاعلا الكلمة تتعدى نطاق المجال الديني: «مذهب محافظ متصلب في موضوع المعتقد السياسي».

ولا يذهب قاموس لاروس (1987) أبعد من ذلك حيث يقول: «موقف بعض الكاثوليكيين الذين يرفضون كل تطور عند ما يعلنون انتسابهم إلى التراث»(2). بعض المعاجم والمراجع الأخرى تذهب إلى أن مصطلح "الأصولية" يعني في بيئته الأصلية فرقة من البروتستانت تؤمن بالعصمة الحرفية لكل كلمة في "الكتاب المقدس« ويدعي أفرادها التلقي المباشر عن الله ويعادون العقل والتفكير العلمي، ويميلون إلى استخدام القوة والعنف لفرض هذه المعتقدات الفاسدة»(3).

ونلتقي مع نفس الدلالات والإيحاءات في مصطلح آخر هو «التمامية» «Intégrisme» وقد نقل هذان المصطلحان ومصطلحات أخرى مثل التطرف «Extremisme» والإرهابية «Terrorisme» إلى المجال الثقافي كي يصبح موسوما بكل إيحاءاتهما السلبية كل منتسب للحركات الإسلامية. ومن هنا نحتت وسائل الإعلام الغربية مصطلح «الإسلامية» "L'islamisme" كي يصبح متماهيا مع المصطلحات المذكورة إذا أخذنا مثلا بعض المعاجم

الغربية : المعجم الكبير للغة الفرنسية لجان جيرودي †Jean Giroudetيقول في تعريف مصطلح "L'intégrisme" التمامي ( ....) (في التاريخ) - الحزب التمامي Intégriste : حزب إسباني في نهاية القرن 19 كان يريد إخضاع الحياة العامة والخاصة للمواطنين في كليتها للمثال الكاثوليكي وجعل الدولة تابعة للكنيسة...

يعين (هذا المصطلح) الكاثوليكيين الذين كانوا يقفون في وجه الحداثيين في نهاية القرن 19 وفي النصف الثاني من القرن 20. إن التماميين - كرد فعل وفي تعارض مع الحداثيين - هم الذين يقدرون أن الكاثوليكية في شكلها التقليدي وكما وجدت إلى غاية القرن التاسع عشر أو إلى غاية الجمع الثاني لاساقفة الفاتيكان ليست على الإطلاق متعارضة مع العلم والمجتمعات المعاصرة، ومن ثم فإن كل تغيير على مستوى المعتقد أو الأخلاق أو على مستوى نظام الشعائر الدينية أو التنظيم الكهنوتي يشكل تحريفا للمبادئ الدينية الأصلية بل في بعض الحالات هرطقة وبدعة. إن التيار التمامي الذي يريد المحافظة على الموروث الكاثوليكي في كليته يوجد اليوم في صراع تختلف درجة وضوحه مع تيارات كاثوليكية تحديثية متعددة ».

ويضيف القاموس مبينا أنه الآن يجري تعميم هذا المصطلح وتطبيقه أحيانا على أولئك الذين يريدون المحافظة محافظة كاملة على تقليد معين في ديانة أخرى غير الكاثوليكية : التماميون اليهود Les intégristes du judaisme (4). أما معجم روبير الصغير Le petit Robert فيقول في تعريفه لمصطلح التمامية : « عقيدة تنحو إلى الكليانية أو التمامية لحركة ما وأنها موقف الكاثوليك الذين يرفضون كل تطور وتجديد ». أما التمامي Intégriste فقد عرفه بأنه « عضو جمعية إسبانية تريد أن تخضع الدولة لسلطة الكنيسة » ثم بعد ذلك يعرف التمامية باعتبارها موقفا وسلوكا للمسلمين الإيرانيين (5). الدلالة الأصلية لمفهوم الأصولية والمفاهيم القريبة نشأت أولا في المجال الثقافي الغربي. فالأصولي حسب تلك الدلالة هو الشخص المحافظ، المتصلب، الرافض للتطور والتكيف ع الظروف الحديثة، المتطرف، المستخدم للقوة والعنف...إلخ وأول نموذج أصولي تجسدت فيه هذه الصفات في الغرب هو "رجل الدين" حيث قمعت الكنيسة الحريات وصادرت الأفكار والمعتقدات، ومارست الاستبداد السياسي وانحدرت إلى مستنقع الانحلال الأخلاقي، وجندت محاكم التفتيش لتأديب وتصفية المخالفين والرافضين، وهو ما أدى ممثلا ذلك أولا في ظهور حركة المحتجين Les Protestants، ثم على القيم الدينية جملة وتفصيلا ممثلا ذلك في ظهور التيارات الفكرية والمذاهب المادية والإلحادية والعلمانية، لتشكل بدورها نمطا آخر من أنماط الأصولية : الأصولية المضادة أو التطرف المضاد، وذلك حينما تم تجريد الإنسان من كل قيمة روحية أو معنوية وتحويله إلى وسيلة إنتاجية مجردة.

انقلبت المعادلة إذن داخل المجتمع الغربي من هيمنة النظام الديني الكنسي الموجه للحركة السياسية والاجتماعية إلى هيمنة الثقافة السياسية والاجتماعية الإمبرايالية. غير أن هذه الثقافة لم تلغ نهائيا هذا النظام مادام قد قبل التساكن معها والتنازل عن رغبته في الهيمنة الشاملة على كل مجالات الحياة، بل إنها قد أعادت توظيفه واستثماره خارجيا ضد الشعوب الأخرى بعد أن أضفت عليه مفاهيم التوسع الاستعماري المرتكزة على التمايز العرقي والتعصب الديني والحقد الصليبي ومبادئ الهيمنة والسيادة والاستكبار والاستعلاء والوصاية تحت شعارات مموهة مثل تنمية البلدان المتخلفة أو بلدان الجنوب، وإقرار النظم الديموقراطية وحقوق الإنسان.

لا يمكن إذن استيفاء الحديث عن الأصولية إلا بتجاوز التطويق الذي تمارسه الدلالة الإعلامية الغربية المعاصرة والحصر المقصود الذي يحاول توجيه الأذهان إلى نمط معين من الأصولية هو "الأصولية الإسلامية". فالأصولية باعتبارها موقفا متصلبا وإلغائيا وعنيفا يجد تعبيراته الأصلية في الغرب (*)، هذه التعبيرات التي يمكن حصرها في ثلاث واجهات :

– الواجهة الدينية والاعتقادية: سواء تعلق الأمر باليهودية أو المسيحية. فالكتاب المقدس يضم العهدين معاً القديم والجديد. وكلاهما قد طالته يد التحريف والتبديل. ويشكلان معا المرجعية الدينية والتاريخية للغرب، ويبرران معاً مشروعيته السياسية. فالأصولي اليهودي أو المسيحي من حيث ارتباطه بديانته يمارس خطابا مغلقا يمثل قمة التعصب والجمود، إذ لا يمكنك أن تزحزح يهوديا عن تعاليم التوارة والتلمود التي ارتضعها مع لبن أمه ولا أن تحرر عقل مسيحي من نظام الأقانيم الثلاثة وقضايا الصلب والغفران والفداء إلا بضرب من "المعجزة" أو خرق للعادة.

– واجهة الحقد التاريخي الصهيوني الصليبي على الإسلام: والذي يضرب بجذوره في مراحل المواجهات الأولى منذ ظهور الإسلام كدين بديل عن اليهودية والمسيحية وتأسيس الحضارة الإسلامية على أنقاض الحضارة الرومانية مروراً بالحروب الصليبية والحملات الاستعمارية الحديثة ووصولا إلى اللحظة التاريخية الراهنة. ففي إطار الصراع مع الكيانات الأخرى ...خاصة الكيان الإسلامي (المنافس الديني والسياسي والحضاري) تكشف الأصولية الغربية عن وجهها الحقيقي وتهتك ستار الرحمة والتبشير والمحبة وتكشر عن أنياب السفك والإبادة والتقتيل والتهجير والتشريد، إذ تتحول اليهودية والمسيحية إلى صهيونية وصليبية عنصريتين. وقد سجل التاريخ المعاصر ثلاثا من الحروب الشاملة تجسد إرهاب وعدوانية الأصولية الغربية وهي الحروب التي أعلنت على كل من فلسطين والعراق والبوسنة والهرسك.

– واجهة الرغبة في تعميم النموذج الثقافي الليبرالي وأنماط الحياة الغربية :

وذلك عبر أجهزة الإعلام والمؤسسات الثقافية والسياسية والاقتصادية المبثوثة في كل مكان والتي تحاصر بكل قوة القيم الثقافية الأخرى وتقصيها من خلال عملية اختراق من الداخل وتبلد حس المقاومة والانتماء والهوية لدى الشعوب، وترسخ التبعية الشاملة للغرب وتكرس عملية التنميط الثقافي للعالم. إنه الشكل الأشد مكراً من أشكال الأصولية كما يقول جارودي، أي هذا الاعتقاد المقدس بتفوق الغرب علميا وتقنيا على كل أنماط الحياة الأخرى(5) لما في ذلك من مصادرة حق الحياة الكريمة بالنسبة للآخر.

## 2) الأصولية في المجال الثقافي العربي الإسلامي:

يختلف دارسوا الظاهرة «الأصولية» في المجتمع العربي الإسلامي في تحديد نشأتها وبداية ظهورها أكثر ما يختلفون في تحديد دلالتها ومفهومها، إذ غالبا ما يتم - على مستوى تحديد الدلالة - إسقاط الحمولات الثقافية التي تحددت في سياق غربي على هذا المفهوم حين استعماله في تسمية ووصف والتعامل مع جانب من الحركات الثقافية والسياسية في العالم الإسلامي.

أما الاختلاف في تحديد النشأة والمصدر فيرجع إلى محاولة التماس تبرير تاريخي للظاهرة. ولهذا نجد «الأصولية» في تعريف بعض العلمانيين تضرب بجذورها أحيانا عند شيخ الإسلام ابن تيمية، وتتبلور عبر محمد بن عبد الوهاب وجمال الدين الأفغاني وحركة الإخوان المسلمين، وعند البعض الآخر ترتبط بالحركات الإسلامية المعاصرة تمييزاً لها عما سمي ب "السلفية الوطنية".

وعلى أي فإن الوقوف عند مصطلح الأصولية يفضي بنا إلى نتيجتين أساسيتين:

أ- إن الحمولات التي يختزنها هذا المصطلح في التداول اللغوي الغربي وفي مجاله الثقافي غريبة تماما عن الحمولات التي يختزنها في التداول اللغوي العربي والمجال الثقافي الإسلامي.

ب- إن هذه الحمولات تحيل على تجربة حضارية وتاريخية أفضت إلى تطور خاص للفكر الغربي، ومن ثم إلى معايير ومرجعيات خاصة في التعامل مع مفاهيم "الأصولي" و"المتطرف" و"المتشدد". غير أننا ونحن نقرر أن الأصولية كمنهج فكري يقوم على الانغلاق والإقصاء والعنف يجد أصوله في التجربة الحضارية الغربية، لا نزعم أن التاريخ الإسلامي ماضيا وحاضراً قد سلم من أشكال من «الأصولية» بما تحمله هذه الكمة من إيحاءات سلبية، بل نود التأكيد على ضرورة تحديد الإطار المرجعي الذي نحكم من خلاله على سلوك أنه «أصولي» و«متشدد»، والنقطة الوسط الذي نعين من خلالها السلوك «المتطرف».

لنقف بتفصيل عند النتيجتين السابقتين.

### أ- مفهوم الأصولية في المجال التداولي اللغوي والثقافي العربي الإسلامي

إن مصطلح "أصولية" ليس غريبا عن حقل اللغة العربية بل هو أصيل فيها ووليد شرعي لها. والمستقرئ للمعاجم العربية ولاستعمال القرآن والحديث لهذا المصطلح وأصله ومشتقاته لا يكاد يعثر على الدلالات التي يحملها المصطلح في الفكر الغربي أو في الترجمة العربية لمصطلحات مثل Intégrisme وFondamentalisme ... إلخ إن مادة ( أ -ص - ل) وما يرتبط بها من مشتقات كأصول وأصل وأصيل واستأصل وآصال تشير كلها بصورة أو بأخرى إلى أول الشيء وبدايته.

وفي مجال العلوم الإسلامية يعتبر علم الأصول هو العلم التأسيسي، أي العلم الذي يمكن من عملية الفهم السليم للنص الديني واستنباط أحكامه الشرعية وفق قواعد علمية ثمَّ استنباطها من خلال الاستقراء والقراءة القاصدية للشريعة الإسلامية فعلم الأصول هو العلم الذي يضع المناهج التي تمكن الفقيه من استخراج الأحكام من أدلتها التفصيلية. إنه بالنسبة للفقه بمثابة المنطق بالنسبة لسائر العلوم الفلسفية"، ومثل النحو بالنسبة لعلوم اللغة العربية.

وإذا كان علم الأصول يضرب بجذوره في عصر الصحابة والتابعين حيث كانوا يمارسونه ويعيشونه فكراً في نفوسهم وملكة راسخة في أعماقهم، فإن حركة تقنينه وضبطه ووضع معالمه وتصنيفه قد ابتدأت مع الإمام الشافعي رحمه الله في كتابه القيم «الرسالة». ثم تتالت الكتابات في هذا المجال تأليفا وشرحاً واختصاراً حسب الاتجاهات الفقهية.

إن الذين اهتموا بهذا العلم من المفكرين المسلمين هم الذين يعرفون في المجال الثقافي الإسلامي بالأصوليين. إن الأصولي هو العالم المشتغل بوضع المناهج والضوابط واستخراج القواعد الكلية عن طريق استقراء الأدلة المختلفة حيث يضع ثمرة جهده للفقيه كي يوظفها في استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية.

إن الدلالة التاريخية للحركة الأصولية في المجال الثقافي الإسلامي إذن هي ذلك النشاط العلمي والمنهجي الذي عرفه الفكر الإسلامي في أواخر القرن الثاني الهجري وأوائل القرن الثالث وما بعده. وهذه الدلالة تكاد تكون مغيبة من خلال التشويش الذي تحدثه الدعاية الإعلامية الغربية حيث تعوضها بمضامين الأصولية في المجتمع الغربي أي التعصب للأصول على طريقة الكنسية المعروفة. فليس الأصولي هنا كالأصولي هناك، ولا الحركة الأصولية هنا كالحركة الأصولية هناك. الحركة الأصولية في المجال الثقافي العربي الإسلامي عودة إلى الأصول العقدية والتشريعية وفق ضوابط منهجية محكمة تضبط استنباط الحقيقة العقدية

والشرعية بشكل يضمن استمرار هاتين الحقيقتين وخلودهما ويكشف عن حركية العقل المسلم ونشاطه المتجدد المتناغم مع سيرورة الواقع وتطوره، بينما الأصولية هناك جمود فكري وتعصب وجمود وتمركز حول الذات الغربية ينفي كل تمايز واختلاف.

ب – الأصولية، التطرف، التشدد في ضوء أية معايير ؟

قد يعترض معترض بالقول : إن "الأصولية" كمصطلح متداول في الدعاية الإعلامية وبالرغم من أنه يجد أصوله الحقيقية في التجربة الثقافية والتاريخية والحضارية العربية، غير أنه يشير إلى ظواهر اجتماعية وفكرية ودينية ليست محصورة في تلك التجربة وإنما تتكرر في سياقات ثقافية وحضارية مختلفة. وليس هناك من شك في هذا الاعتراض لو كان مصطلح "الأصولية" مصطلحا علميا وصفيا بريئاً ومنصفا، والأمر أنه يرتكز على نمط موجود حقيقة أو مفترض ومزعوم على أشكال أخرى أكثر خطورة للأصولية في الغرب نفسه (الصهيونية، الصليبية، الإمبريالية... إلخ) مما يبرز أن توظيف هذا المصطلح في الدعاية الغربية لا ينفصل عن المعركة الحضارية التي يتواجه فيه الغرب الصليبي الصهيوني مع الإسلام حضارة وثقافة ووجوداً. من جهة ثانية فإن الإقرار بوجود أشكال من «التطرف» و«التشدد» وما تصطلح الدعاية الإعلامية على تسميته «بالأصولية» في التاريخ والحاضر الإسلامي ينبغي أن لا يحجب عنا المرجعية التي ننطلق منها والمقياس الذي نحكم من خلاله على ما يمكن اعتباره تشدداً وتطرفاً.

فللمصطلح الذي يستخدم في التعبير عن هذه الظاهرة الاجتماعية – البشرية أهمية خاصة. إن المصطلح ليس كلمة بريئة، ولا هو استخدام لغوي بحت : إنه يعبر عن منهج ورؤية يصدران عن نظام عقدي وأخلاقي وتراث حضاري. والمصادر الإسلامية لها مصطلحاتها الخاصة في التعبير عن هذه الظاهرة مثل الغلو في الدين والتنطع والمشاداة (*).

التشدد أو الغلو أو التنطع في التصور الإسلامي هو منافاة روح القصد والاعتدال التي يقوم عليها منهج الدين. وليس معنى القصد والاعتدال أن يقف الإنسان عند أهوائه وشهواته دون بذل جهد للالتزام بمطالب الدين في السلوك الفردي والجماعي بدعوى أن الدين يسر. إنه أساساً التزام بمطالب الدين الأساسية التي لا يقوم المرء إلا بها. وله أن يتقدم بعد ذلك في درجات الإيمان وكمالات الإحسان ما استطاع إلى ذلك سبيلا.

التشدد كما أنه يكون تنطعا ومزايدة على الإسلام واعتقاد بإمكانية الإتيان في الدين بشيء أحسن مما فعله رسول الله (ص)، فإنه قد يكون أيضا اعتقاداً بإمكانية أفضلية مذاهب وإيديولوجيات على الإسلام وإمكانية تحقيق السعادة في دياره بمنابذته العداء وعدم الإهتداء بهديه.

والتشدد قد يكون استفزازاً لمشاعر المؤمنين على الأخلاق العامة وإشهاراً للفساد والإنحلال عن قيم الدين وتزيينا لهما في وسائل الإعلام والساحات العمومية.

والتشدد أيضا قد يكون تسلطا لفئات علمانية وفرضها لأنظمة تربوية واقتصادية وثقافية تتناقض مع ما تريده جماهير المؤمنين من حياة في ظل نهج الإسلام، هذا التسلط الذي قد يتخذ شكل مصادرة مكشوفة لاختيار الجماهير بدعوى الخوف على الديموقراطية كما حدث في الجزائر.

والتشدد قد يكون إلغاء لمكون من مكونات الساحة الاجتماعية والسياسية في البلاد الإسلامية ومنعه من حقه في التجمع والمنافسة السياسية المشروعة بدعوى محاربة التطرف والأصولية والخوف على الديموقراطية.

وليس التشدد الذي مارسته بعض الجماعات الدينية أو الفرق الكلامية في الماضي أو كما تمارسه بعض الحركات الإسلامية الحديثة المسماة «أصولية» سوى أحد أنماط التشدد - إن لم يكن ناتجا عن الأنماط السابقة - إذ أنه انحراف عن منهج الإسلام في الدعوة الذي يقوم أساسا على الحكمة والموعظة الحسنة والرفق (*).

مقياس الحكم على سلوك معين بالتشدد والغلو في الدين هو الإسلام نفسه ومبادؤه وقيمه في وسطيتها واعتدالها ويسرها. والاستخدام الإعلامي الغربي لمصطلحات مثل "الأصولية" "التشدد الديني" ومن يلتقف هذه المصطلحات من المفكرين العلمانيين غير المنصفين عندنا لا ينطلقون من هذه المعيارية بل من معيارية تجد أصلها في الحقد التاريخي الصليبي، أو في التحامل الصهيوني، أو في المركزية الغربية الساعية إلى التنميط الثقافي للعالم.

## II- عوائق في وجه التناول الموضوعي للظاهرة «الأصولية»

تبين من التحليل السابق أن التعامل مع الظاهرة الأصولية ليس منفكا إذن عن المناخ الدولي والصراع الحضاري القائم. فانطلاقا من التسمية، مروراً بالمواقف المتخذة منها وانتهاء بتقييم مواقفها وتصوراتها نجد هذا البعد حاضراً بقوة. إن هذه الحركات مهما يكن تقييمنا لمواقفها تطرح مسألة الهوية الثقافية والتمايز الحضاري في وقت تتزايد فيه الرغبة الغربية في تنميط العالم ثقافيا وتدعيم المركزية الغربية وعدم الاعتراف بأي تمايز: فذلك هو السبيل لتأمين استمرارية السيطرة الغربية سياسيا واقتصاديا على العالم. والحركات الأصولية - مهما يكن تقييمنا لمواقفها، قد نشأت في تحليلاتها المعاصرة استجابة للتحديات التي واجهها العالم الإسلامي على إثر إسقاط أحد أكبر رموزه ذات البعد العالمي أي الخلافة العثمانية (*).

ولما كان مصطلح الأصولية وغيره من المصطلحات المستخدمة للدلالة على الظاهرة بما تحمله من ظلال وأحكام قيمة قد وجدت أصلها في سياق هذا الصراع الحضاري، فإن التفكير الموضوعي فيها يجد نفسه محاصراً بهذا السيل من المقالات والتحليلات والتعليقات التي أنتجتها الدعاية الغربية. ودون تجاوز هذا الحصار فإنه لن يتأتى دراسة الظاهرة دراسة علمية موضوعية. وليس هذا هو العائق الوحيد الذي يقف في وجه مثل هذه الدراسة بل هناك عوامل أخرى نحدد بعضها فيما يلي :

1- العائق الإيديولوجي :

وإذا كان التعامل مع الظاهرة الأصولية لا ينفك عن المناخ الدولي والصراع الحضاري القائم بين الغرب والإسلام، فإنه ليس منفكا أيضا عن مناخ المنافسة السياسية الداخلية. إن الحركات الأصولية أثبتت قدرات تنظيمية وتعبوية نادرة بسبب بساطة خطابها من جهة وتجاوبه مع وجدان الجماهير من جهة ثانية، ثم بسبب تركيزها على الجانب التربوي مما أعطى لعناصرها ورموزها نوعاً من الطهارة الأخلاقية والالتزام الديني، وبسبب تركيزها أيضا على العمل الاجتماعي والخيري مما جعل الدعاية المضادة لها أو التخوف منها يفشل في ضرب طوق الحصار عليها. وهذه القدرات التنظيمية والتعبوية جعلتها تبدو منافسا لكثير من القوى السياسية التقليدية أو غيرها من القوى التي أرادت احتكار الشرعية التاريخية على المستوى النضالي، وهو الشيء الذي جعل المواقف النظرية والعملية لتلك القوى لا تخلو من ظلال الغيرة أو الشعور بالمزاحمة على قيادة الجماهير وتأطيرها. وهذا النوع هو ما يفسر أن تعاملها مع الظاهرة سواء على مستوى التسمية أو الموقف أو التطور لا يقوم على معطيات موضوعية وإنما على تصورات ورؤى مستمدة من الصورة الإعلامية الغربية(*).

2- عائق التعميم :

والظاهرة "الأصولية" ليست ظاهرة متجانسة في العالم العربي والإسلامي سواء داخل البلد الواحد أو انتقلنا من بلد إلى آخر. إنها تمثل طيفا ممتداً على مستوى التصورات والمواقف من أقصى الرفض الذي تمثله جماعات تدعو إلى تكفير المجتمع والخروج عليه وهجرته، وتؤمن بالجهاد المسلح طريقا إلى تغييره، إلى أقصى المواقف على مستوى الدعوة إلى المشاركة والقبول بقواعد اللعبة الديموقراطية والاستعداد للتعاون والتعايش مع قوى سياسية وفكرية أخرى؛ وعلى مستوى المساهمة في تحديث المجتمع من حركات وقفت عند خطاب الهوية والمحافظة على الذات وقراءة الإسلام من هذه الزاوية إلى حركات اتخذت مواقف متقدمة على مستوى خطابها من قضية المرأة والانفتاح على الآخر والدعوة إلى الحوار والقبول بالتعددية، والدعوة إلى إعادة تشكيل العقل المسلم، وإعطاء الأولوية للبناء الفكري

والثقافي. فهناك مسافة شاسعة مثلا على مستوى الرؤى والمواقف بين الجماعات الراديكالية في مصر وبين تيار الإخوان في مصر نفسها والأردن واليمن وماليزيا أو أندونيسيا أو الكويت أو اليمن أو تركيا وفي غيرها من البلاد الإسلامية التي تعاملت أنظمتها بإيجابية نسبية وقبلت بانخراطها في الحياة الاجتماعية والسياسية. ففي مثل هذه الوضعية يجنح خطاب الحركات الإسلامية إلى الاعتدال والقبول بمبدأ تداول السلطة والرغبة في الحوار ويتساكنون مع الأحزاب والأنظمة القائمة.

وهذه الحركات تمثل طيفا ممتداً من أقصى الجمود الفكري والتصوري، والانغلاق في الحرفية النصية إلى أقصى الانفتاح التصوري والتأكيد على الفهم المقاصدي لمبادئ الشريعة الإسلامية والتنزيل الحكيم لها على مستوى الواقع. وهذا التفاوت قد ولد تفاوتا على مستوى قابليتها للمراجعة والقابلية للنقد الذاتي مما ولد طيفا آخر من المواقف تتراوح بين الجمود على رؤى وصيغ جامدة في العمل الإسلامي وبين التجديد على مستوى الخطاب والوسائل (*).

والمواقف الغربية التي تصدر عن النظرة المركزية الغربية ومواقف القوى العلمانية التي لا تجد غضاضة في تلقفها لا تنظر إلى هذا الطيف في اتساعه وتعدد مكوناته وتشكلاته المختلفة. فالغرب يصاب بعمى الألوان على هذا المستوى؛ ومن مصلحته تبعا لذلك أن يركز على النتوءات والمواقف الشاذة والمتطرفة. وبعض القوى العلمانية الداخلية تحت - الشعور بالتهديد أو المنافسة على شرعيتها النضالية والتاريخية - لا تخدم مصلحتها النظرة العلمية الموضوعية للظاهرة.

3- عائق الاختزال والتبسيط :

على الرغم من أن التعميم والتبسيط كعائقين معرفيين يعترضان الدراسة الموضوعية للظاهرة الأصولية يبدوان ظاهريا متعارضين إلا أنهما يترجمان سلوكا فكريا متماثلا من حيث آلياته : إنهما يعبران عن سلوك ينحو إلى السهولة والكسل المنهجي.

وإذا كان التعميم يقفز على تعقد الظاهرة ويتجاوز الخصوصيات بحثا عن التماثل والنمطية، فإن الاختزال ينحو نفس المنحى من خلال اعتماد تحليل آلي يتم اسقاطه على جميع تجليات الظاهرة ومن خلال التركيز على بعد من الأبعاد أو عامل مفسر وتضخيمه على حساب عوامل أخرى.

وقد يأخذ هذا الاختزال شكل تفسير «اجتماعوي» تبسيطي يعمل على تنميط الظاهرة وإفقار غناها ضمن مقولات سوسوسيولوجية سطحية مثل اعتبار هذه الحركات عبارة عن «حركات مدينية تزدهر في هوامش المدن الكبرى بين المهاجرين القرويين وتمتد لتشمل المهاجرين في أوربا».

صحيح أن الحركات الأصولية في مختلف تموجاتها هي حركات اجتماعية. والحركات الاجتماعية هي عبارة عن أشكال مختلفة من الاستجابة للواقع الاجتماعي الذي تتحرك فيه. غير أنه لا بد من الإقرار أن هذه الاستجابات تختلف باختلاف التكوين الثقافي لقيادتها ونوعية مرجعيته وباختلاف استعداداتها النفسية، وبطبيعة الميراث الثقافي والفكري الذي ورثه العقل العربي المسلم من عصور الانحطاط، وباختلاف أصلها الاجتماعي والطبقي الذي انطلقت منه. إننا لا نقر هنا بحتمية ميكانيكية بين هذا الواقع وذلك الميراث وذلك الأصل الاجتماعي من جهة وبين طبيعة استجابة تلك القيادات لمجموع هذه الشروط. فهناك إمكانية للتحرر من تلك المحددات خاصة في التصور الإسلامي الذي يولي أهمية لعامل التبصر الديني أوالفقه (*) ودوره في تشكيل الواقع وتجاوز محدداته ومعوقاته.

والتموجات المذكورة إنما تعبر عن تفاوت درجات هذه البصيرة عند "الحركات الأصولية" وقدرتها تبعاً لذلك على تنزيل الحكم الشرعي على الواقع، بعد أن تكون قد تفهمت ذلك الواقع وأدركت خصوصياته. والحركات المسماة أصولية ليست بدعاً من الحركات على هذا المستوى. فمثل هذا التموج نجد له حضوراً عند غيرها من القوى والحركات المسماة بالعلمانية. إننا نجد لديها أيضا مواقف تتراوح بين الإقصاء للآخرين والجمود على النصوص وبين الانفتاح على الآخر والاستعداد للحوار معه. وإذا كانت الروح الإقصائية تتجسد عند بعض الأشكال المختلفة من الحركات الأصولية في صيغ مثل تكفير المجتمع والحكم بزندقته والدعوة إلى مجاهدته، فإنها تتجسد عند بعض الأشكال الرديئة من الحركات العلمانية في صيغ من مثل: "الرجعية" و"الظلامية" و"العنف الثوري" ضد الحركات الظلامية وما إلى ذلك من المصطلحات. وربما كان من الإنصاف إلتماس بعض العذر لمثل هذه التعبيرات "المتطرفة" عند بعض الحركات الأصولية أخذا بعين الاعتبار القمع المهول الذي تعرضت له (في مصر مثلا خلال العهد الناصري خاصة) والاتجاه العام السائد في المنطقة العربية والإسلامية والذي يميل إلى إلغاء الحركة الإسلامية ومنع حقها في المشاركة السياسية بل وسرقة نجاحها السياسي والانقلاب عليها كما حدث في الجزائر مهما تكن التعليلات والتبريرات.

الحركات الأصولية هي إذن صيغة في الاستجابة لمحيطها السياسي والاجتماعي وموروثها الحضاري. إنها تعبيرات مختلفة عن العقل العربي في ثوابته الموروثة عن مخلفات عصور الانحطاط (النزعة الإلغائية، النزعة النصية، النزعة الانشطارية أي الميل إلى الوقوف على ما يفرق أكثر مما يجمع، العنف في السلوك، والإقصاء على مستوى الخطاب...) وهذه التعبيرات كما أنها تجد لها أشكالا في الوسط الإسلامي تجد لها أشكالا في الوسط المسمى بالعلماني.

والإقرار بإمكانية القراءة السوسيولوجية للظاهرة - مع الالتفات إلى طابعها الحضاري

والبنيوي (ما سميناه بالثوابت المشتركة للعقلية العربية عامة إسلامية أو علمانية والموروثة من عصر الانحطاط) لا يعني اختزال الظاهرة وتبسيطها. إن للظاهرة بعداً دينيا يرتبط بالوجدان التاريخي للأمة الإسلامية. فهي ليست حركة احتجاجية ظرفية كما يحلو للتحليل الإعلامي الغربي أن ينظر إليها، بل إنها ترتبط في بعدها العقدي والروحي والشعائري والسلوكي بالتطلعات الوجودية والميثافيزيقية التي ثبت أنها لصيقة بالإنسان.

من جهة ثانية هناك جدلية خاصة بين العامل العقدي - التعبدي - الأخلاقي الخاص وبين العامل الاجتماعي السياسي - العام -؛ بين الغيبي والزمني في التصور الإسلامي. وهذه الجدلية يشهد عليها التاريخ الإسلامي. إن الأمر لا يتعلق بتوظيف سياسي إيديولوجي للدين كما تذهب إلى ذلك التحليلات التي تقفز على خصوصية الدين الإسلامي ونزعته الشمولية التي لا يمكن أن تختزل في روحية مرفرفة أو أخلاقية فردية منعزلة لا علاقة لها بالأبعاد الاجتماعية والاقتصادية والدنيوية للحياة الإنسانية.

إن الاختزال الذي تمارسه بعض القراءات المتمسحة بالسوسيولوجيا لا يمكن أن تحيط إحاطة علمية بالظاهرة الأصولية نظراً لعدة عوامل نحددها في التالي :

- أولها يمكن صياغته عبر السؤال التالي : أية أصولية يمكن أن يستوعبها هذا التفسير "الاجتماعوي" ويؤطرها ضمن مقولاته ؟ هل هي الأصولية الإخوانية التي استطاعت أن تستقطب نخبة عريضة من الطبقة الوسطى في المجتمع المصري وفي غيره من المجتمعات كالمجتمع الأردني أو السوري ؟ هل هي أصولية الجماعات الإسلامية في الجامعات والأحياء الشعبية المصرية ؟ هل هي الأصولية التي وجدت لها تعبيرات داخل المجتمعات الأوربية ليس عند أبناء الجاليات فحسب بل حتى عند المواطنين الأوربيين كما هو الشأن بالنسبة للحزب الإسلامي الذي نشأ في بريطانيا؟ هل هي الأصولية في الأردن وباكستان وأندونيسيا واليمن وبريطانيا وغيرها من البلاد التي تعاملت بإيجابية مع الحركة الإسلامية ؟ هل هي الأصولية في تعبيراتها الشعبية كما هو الشأن في حركات ترتبط بالوسط الشعبي كحركة التبليغ أم في تعبيراتها الثقافية الأكاديمية (المثقفون مثل الدكتور محمد عمارة، د القرضاوي، د عماد الدين خليل، د منير شفيق، مراكز البحوث مثل المعهد العالمي للفكر الإسلامي... إلخ) ؟ هل هي أصولية المهمشين في الجزائر أم أصولية النخب الاجتماعية المتمثلة في الأساتذة الجامعيين والمحامين والاطباء والمهندسين التي هي نخب عريضة الانتساب للحركات الإسلامية ؟

- ثاني هذه الأسئلة يمكن صياغته على الشكل التالي : هل ما يسمى عادة بالظاهرة الاصولية شيء حديث أم أن الحديث فيه هو التركيز الغربي عليه خاصة في ضوء ما يسمى بالنظام الدولي الجديد ؟

الواقع أن استلهام الإسلام والانطلاق منه لمرجعية في التعبير السياسي والاجتماعي ليس أمراً حديثا، ولا هو من ابتكار الحركات الأصولية الحديثة التي «سيست الإسلام» كما يقال. بل لقد شكل الإسلام عقيدة وشريعة ومقاصد عامة مرجعية لأغلب الحركات التصحيحية التي ظهرت في التاريخ الإسلامي وللعلماء والمصلحين (**) انتهاء بالحركة السلفية. والمفارقة التي تقع فيها التحليلات العلمانية المتحاملة على الحركات الإسلامية والتي تُؤَاخذُ عليها كونها قد سيست الإسلام، وتعتبرها متخلفة مقارنة ب-"السلفية الوطنية"، هي أنها لا تعترض على انخراط هذه الأخيرة في النضال الوطني ضد المستعمر. وهكذا فإن «تسييس» الإسلام من خلال الانخراط في النضال الوطني ضد المستعمر قد ينظر إليه على أساس أنه موقف تقدمي، ولكن حين يصبح هذا «التسييس» من منطلق الدعوة إلى بناء نموذج اجتماعي وسياسي ينافس النماذج «العلمانية» فإنه يتحول إلى خطر تنبغي مقاومته ودعوة متخلفة إلى تأسيس دولة ثيوقراطية تحكم باسم الإلاه!!

ثالث هذه الاسئلة يرتبط بالأصول الدينية للظاهرة «الأصولية». وبعض الدراسات العلمانية غير المنصفة تحاول تجريد هذه الظاهرة عن هذه الأصول حتى تسهل مواجهتها. فالحركات المسماة بالاصولية -بالرغم من بعض تعبيراتها السلبية النازعة نحو إضفاء القداسة على الذات وإلى خطاب إلغائي للآخر. وتلك ظاهرة بنيوية في المشهد الفكري والسياسي العربي الإسلامي كله بجميع تياراته وليست خاصة بالحركة «الأصولية» - قد اعادت التأكيد على فاعلية الفكرة الدينية واستمرار حضورها وعدم استنفاذها لاغراضها الفلسفية (الاستجابة للقلق الوجودي وتجاوز الحيرة الفكرية التي هي خاصية مميزة للعصر) في الوقت الذي نزعت فيه تيارات فكرية وسياسية علمانية إلى عدم الالتفات إلى العنصر الديني. سواء على مستوى مواقفها الفكرية أو مناهجها التربوية والثقافية أو على مستوى خطابها السياسي، بل لقد كانت بعض هذه الاتجاهات مرتعا لتوالد اتجاهات إلحادية ذات مواقف وسلوكات مستهترة بالقيم والمشاعر الدينية وينبغي الإعتراف أن كثيراً من التنظيرات الفكرية التي ظهرت في الساحة حول المسألة الدينية والموقف من الترات إنما كان منشؤها الشعور بهذه الثغرة والإحساس بالمنافسة من جهة الحركات الأصولية على هذا المستوى.

ومها يكن من أمر، وعلى الرغم من أنه ينبغي إدانة كل نزعة إلى الوصاية علي الدين وباسمه على الناس - فإن القدوة الدينية الكاملة لا توجد إلا في رسول الله (ص)، وكل واحد كما تقول الآثار الواردة عن السلف يؤخذ من قوله ويترك إلا صاحب هذا القبر(*) - فإن النظرة الموضوعية تفرض علينا أن نعترف أنه يوجد في الحركات الأصولية سواء على مستوى العوامل المفسدة لنشأتها أو على مستوى مرجعيتها أو على مستوى تصوراتها

ومواقفها قدر كبير من مفاهيم الإسلام وتصوراته المأخوذة عن طريق الضوابط المنهجية المعتبرة في قراءة النص الديني، ولا يجوز التقليل من أهمية هذه الجوانب ولا يجوز إغفالها من خلال محاولة فرض قراءة لائكية آثمة تجد أصولها في التجربة الحضارية الغربية.

إن كثيراً مما تطرحه الحركات الأصولية لا يرتبط بتأويلات خاصة لحقائق الدين ومعطيات الشريعة بل هو مما علم من الدين بالضرورة ومما أجمع علماء الأمة المعتبرون على عَدِّه من ثوابت الإسلام.

وأكبر هذه الحقائق التي تركز عليها الحركات الإسلامية المسماة أصولية بغض النظر عن التأويلات التي يمكن أن تمس ما يتفرع عنها من قضايا وأحكام جريئة - التسليم للشريعة واعتبارها المصدر الأول للتشريع. إن القرآن الكريم يعتبر ذلك شرطا أساساً من شروط الإيمان الحق مصداقاً لقوله تعالى :

« فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليما » سورة النساء -

والكثير من الحركات العلمانية التي تتهم "الأصولية" بالوصاية على الدين لا تسلم بهذا الأصل مع أن التاريخ الثقافي والسياسي للأمة الإسلامية قد كان فيه هذا الأصل مسلما به عند مختلف مكونات الأمة مهما اختلفت قراءتها للنص الديني وتباين منهج تعاملها معه. لم تنطلق أية مدرسة فكرية معتبرة من المدارس التي عرفها الفقه الإسلامي أو علم الكلام من قراءة آثمة تستهدف نسق النص الديني وتفجيره من الداخل، بل لقد كانت كل الاتجاهات والفرق - انطلاقا من أهل السنة الى المعتزلة، ومن أهل الحديث إلى أهل الرأي والقياس - تستهدف استنباط الحكم الديني وبناء حقائقه سواء استناداً على منطوقه الظاهر أو بالبحث عن علة حكمه أو البحث في مدى شروط تنزيله على الواقع. لقد كان الخلاف - فيما كان يحتمل الاختلاف - ينحصر على مستوى منهجية التعامل مع الحقيقة العقدية أو الحكم الشرعي. وما أن تثبت تلك الحقيقة، ويتأكد ذلك الحكم ، حتى يتحول إلى مصدر للشرعية يتم احترامه والوقوف عنده والتسليم له.

أما اليوم فإننا نجد أن كثيراً من الاعتراضات العلمانية على الحركات الأصولية لا تتوجه إلى الاعتراض عليهاباعتبارها تعبيرات سياسية فرضتها ظروف اجتماعية واقتصادية خاصة، ولا هي اعتراضات على قراءة "ظلامية رجعية" للإسلام، وإنما هي اعتراضات على أحكام شرعية تقرها نصوص قطعية في ثبوتها ودلالتها، يخشى أن تتحول إلى اعتراضات على أن يكون الدين بمصادره مصدراً للشرعية، من خلال شرعية فكرية وفلسفية تجد أصلا لمفاهيمها

في تصورات لائكية كمفاهيم الحرية وحقوق الإنسان كما صاغتها الفلسفات والمذاهب الاجتماعية الغربية.

وما لم ننطلق في قراءة "الحركات الأصولية" قراءة موضوعية تميز في خطابها وسلوكاتها ومواقفها بين ثوابت الدين وكليات الشريعة، وبين ما يرجع إلى ما تكون العقلية الإسلامية قد امتصته من تشوهات وانحرافات راجعة إلى ضغوط واقعها الاجتماعي والثقافي، فإن نظرتنا إلى الظاهرة ستبقى قاصرة، ولن تعبر عن رؤية علمية موضوعية بقدر ما تعبر عن أحكام مسبقة وتصنيفات جاهزة لا تنفك عن إيحاءات وظلال التصنيفات والمصطلحات المستخدمة في القاموس الغربي.

وأخيراً فإذا كانت النظرة الموضوعية تقتضي دراساتها في علاقتها بمرجعيتها الدينية أي من حيث هي تعبير متفاوت في درجة أصالته وتطابقه مع قيم الإسلام وأحكامه، فإن نفس النظرة الموضوعية تستوجب نزع صفة القداسة التي تميل بعض التعبيرات "الأصولية" إلى سحبها على نفسها، وهو ما يجعل منها تتماهى مع الإسلام وترى في نفسها ناطقا باسمه ووصيا عليه. إن الإسلام نفسه يدين هذه الوصاية من حيث أنه يقرر أن السلوك الديني البشري هو دائما سلوك نسبي. وذلك متضمن في معنى التوبة، وهي من أفضل القربان إلى الله. فالتوبة لا تكون ممكنة إلا لوجود رب تواب غفور : وهي صفات وأسماء إلهيه. وهذه الصفات أيضا لا تأخذ دلالتها إلا بوجود سلوك بشري فيه كثير من الضعف والهبوط عن النموذج الذي يريده الدين. والله عز وجل يقرن قسمه بيوم القيامة - وهو يوم كوني مشهود - يبعث فيه العباد وتعرض فيه أعمالهم - بقسمه بالنفس اللوامة : وهي النفس التي أصبحت لديها المراجعة الذاتية خلقا أصيلا والنقد الذاتي عندها مسلكا ثابتا. وهذا يعني أن "الحركات الأصولية" مثل غيرها من الحركات البشرية لابد أن ينطبع سلوكها بالنقص والخطأ. ومن هنا فهي ليست منزهة عن النقد والمراجعة، ولا هي منزهة عن الأهواء والمصالح، ولا تتعالى عن التلون بلون الأوضاع الاجتماعية والسياسية والثقافية التي تعيش فيها وتتفاعل معها.

والحركات الأصولية مدعوة اليوم أن تضع نفسها على مشرحة النقد الذاتي، وأن تقرأ أخطاءها انطلاقا من التصور الإسلامي نفسه الذي يقرر هذه العملية بدل أن تنطلق من عقلية طهرية تضفي القداسة على الذات ولا تفرق بين قدسية الفكرة التي تحملها ومطلقية المبادئ التي تدعو إليها، وبين نسبية أدائها وتحققها في الواقع بتلك الفكرة. وليس من العيب أن تخطئ "الحركات الأصولية" ولا في تخلقها بخلق النقد الذاتي وإشهار أخطائها في الملأ ما ينقص من قدرها أو يغطي على إنجازاتها الإيجابية ومظاهر قوتها على مستوى

إيمانها بالإسلام وحماستها له ونجاحها في إشاعة الالتزام بكثير من جوانبه. فالقرآن الكريم قد تضمن عتاباً لرسول الله (ص) ومراجعة الكثير من مواقفه الاجتهادية. وإن أحد معاني العصمة يكمن في هذا التوجيه الإلهي لرسول الله (ص) وهذا التثبيت له على حقائق الدين كما في قوله تعالى :

« ولولا أن ثبتناك لقد كدت تركن إليهم شيئا قليلا » (الإسراء / 74).

وقوله تعالى: « عبس وتولى أن جاءه الأعمى وما يدريك لعله يزكى أو يتذكر فتنفعه الذكرى. فأمَّا من استغنى فأنت له تصدى وما عليك ألا يزكى. وأما من جاءك يسعى وهو يخشى فأنت عنه تلهى. كلا، إنها تذكرة ».

وقول تعالى : « وتخفى في نفسك ما الله مبديه وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه » (الأحزاب / 37).

وكما أن النزعة الاجتماعوية التي تميل إلى دراسة الظاهرة الأصولية من خلال ربطها فقط بمعطيات اجتماعية وسياسية واقتصادية محلية ظرفية وتحاول فصلها عن مرجعيتها الدينية والثقافية تشكل عائقا في وجه المقاربة الموضوعية للظاهرة فإن نزعة التماهي مع الإسلام والتطابق معه وإضفاء القداسة على الذات ومواقفها وسلوكاتها تشكل عائقا في وجه هذه الدراسة.

## III - الحركات الأصولية ومسألة الديموقراطية :

إن قضايا الديموقراطية والحرية والتعددية من أكثر القضايا إثارة للجدل في الفكر العربي سواء باتجاهاته العلمانية أو الإسلامية. وتجيد المحافل السياسية والإعلامية الغربية، وبعض الاتجاهات العلمانية التي تسير في ركابه الفكري، وتنطلق من أرضيته الإيديولوجية إثارة الشبهات على المشروع الإسلامي برفع هذه المفاهيم في وجهه بشكل يوهم أن الإسلاميين ضد الحرية والتعددية وما يختزنه مفهوم الديموقراطية من مضامين إيجابية. خاصة بالعلاقة مع واقع الاستبداد والتسلط الذي تعيشه مجتمعاتنا وعلى رأسها حق الشعوب في تقرير مصيرها واختيار أنظمتها وحكامها والوقوف في وجه الظلم والتعسف والاستبداد.

ولابد من الإقرار أن فيما أنتجه بعض الإسلاميين من خطاب حول مفهوم الديموقراطية قد أدى إلى خلق رعب عند القوى الأخرى خوفا من أن تفرض الحركة الإسلامية على الأمة نوعاً من الحكم الثيوقراطي الذي تصادر فيه الحريات والحقوق، وتمنع فيه التجمعات وحرية تأسيس الأحزب. ولا بد من الإقرار أيضا أنه إذا كان بعض هذه القوى صادقا في مخاوفه،

فإن الآخر إنما يتصيد مثل هذه الثغرات في الخطاب الإسلامي - ليس حرصا على الديموقراطية والتعدد الفكري، والقبول بالآخر - وإنما ليتخذها ذريعة لإقصاء القوى الإسلامية، شعوراً منه بالمنافسة السياسية والحيلولة دون أن يكون لها دور في حياة الأمة إجتماعياً وسياسيا أو ليرغم التيارات الإسلامية كي تتبنى تصوراً عن الديموقراطية لا يتناسب مع الثوابت العقدية والتشريعية والحضارية للأمة الإسلامية.

وإن المناقشة الموضوعية لموقف الحركات الإسلامية المسماة بالأصولية تقتضي الوقوف عند الملاحظات التالية :

1) -إن موقف الإسلاميين في مسألة الديموقراطية يمثل طيفا ممتداً من أقصى القبول إلى أقصى الرفض، ومن أقصى التحفظ إلى أقصى المواقف دفاعاً عنها وبحثا عن القواسم المشتركة بينها وبين القيم السياسية الإسلامية كقيمة الشورى وقيمة العدالة. وكثير من العلمانيين لا يريدون أن ينظروا إلى التفاوت في هذا الطيف، ولا يريدون أيضا أن يربطوا بعض المواقف الرافضة والإلغائية للآخر بنتوءات لا تسلم منها أية ظاهرة إسلامية، ولا بالإقصاء والعنف الذي تتعرض له الحركات الإسلامية خاصة في البلاد التي اتخذت فيها تعبيرات متطرفة عنيفة، ويحاولون ربط ذلك بالقاعدة الفكرية والإيديولوجية التي تنطلق منها الحركات الإسلامية. إنهم يرفضون كما يقول الأستاذ راشد الغنوشي : «مقولة وجود متشددين ومعتدلين ويضعون الجميع في كيس واحد ... ولكنهم يغمضون أعينهم عن حالات الوفاق والتعايش بين التيار الإسلامي وعدد من الأنظمة كالأردن ولبنان والكويت فضلا عن تركيا وماليزيا وباكستان مع أن جميع المسلمين يحملون نفس العقائد ...»

وهذا يؤكد أن الرفض الذي تقابل به بعض اتجاهات الحركة الإسلامية مفاهيم الحرية والديموقراطية إنما يجد أصله في «لاديموقراطية» شعارات الديمواقراطية التي ترفعها بعض الأنظمة وبعض اتجاهات المعارضة العلمانية التي تفرض تصوراً عن الديموقراطية ذو خلفية ثقافية وحضارية تتعارض مع الخصائص الثقافية والحضارية للشعوب الإسلامية.

والانتقادات العلمانية للموقف الإسلامي من الديموقراطية لا تستحضر هذا التفاوت ولا الشروط التي حكمت نشأة هذه المواقف المتطرفة وإنما تقتطع بعض التصريحات من سياقاتها كي تتخذ منها قاعدة لإدانة عامة للحركات الأصولية.

2) - والنقد العلماني لا يقف عند المراجعة الداخلية التي انطلقت من داخل الصف الإسلامي لمواقفه من قضايا الديموقراطية والتعددية والحريات مع العلم أن هذا النقد يصدر عن إتجاهين علمانيين :

- اتجاه علماني ينطلق من خلفية ليبرالية لمفهوم الديموقراطية أي ينطلق من تصور يحمل في أحشائه خلفيات ثقافية وحضارية خاصة بالتجربة الديموقراطية في صورتها الغربية الليبرالية أي من محاولة إعطاء هذا المفهوم طابعا كونيا، بينما تبقى الديموقراطية قابلة للتلون بلون الخصوصيات الثقافية والحضارية للأمة بدليل أنه لا توجد ديموقراطية واحدة بل ديموقراطيات متعددة.

- اتجاه علماني ينطلق من خلفية إيديولوجية ماركسية - اشتراكية. ومعلوم أن هذا الاتجاه كان إلى وقت قريب - خاصة في تعبيراته الراديكالية - يؤمن بالعنف الثوري وديكتاتورية البروليتاريا وينابذ العداء للديموقراطية في صورتها الليبرالية، ويؤكد أن الديموقراطية السياسية لا يمكن أن تتحقق دون عدالة اجتماعية أي دون سيطرة للطبقة العاملة التي يمثلها الحزب (الشيوعي أو - الاشتراكي - الماركسي) وقد انتهى هذا الاتجاه - الذي ينشط أكثر من غيره اليوم في الاعتراض على أطروحات الحركة الأصولية ويشكك في نواياها الديموقراطية- إلى مراجعة موقفه من المسألة وتخلى عن أوطروحاته الإلغائية خاصة بعد سقوط المعسكر الاشتراكي، وغدا أقرب تركيزاً على المطالبة بقضايا الحريات وحقوق الإنسان والمجتمع المدني. وأخذت مسألة الصراع من أجل الديموقراطية عنده الأولوية على مسألة الصراع الطبقي. ولا يزال هذا التيار في كثير من مواقفه أحياناً وتعبيراته الراديكالية يقف موقفا متحفظا من الديموقراطية السياسية وخاصة في بعدها الليبرالي.

من خلال ما سبق نخلص إلى نتيجتين أساسيتين:

- الأولى هي أن الخطاب الإسلامي من قضايا الديموقراطية والحريات والتعددية لا يمكن وضعه في كيس واحد وإصدار حكم واحدعليه.

- إن الخطاب الإسلامي نفسه قد عرف تطوراً بخصوص المسألة كما عرفت خطابات أخرى علمانية نفس التطور. ومن هنا بلور هذا الخطاب تراثا في النقد الذاتي اتجه به نحو مراجعة مفهوماته ومقولاته من القضايا المذكورة وغيرها كما يظهر من خلال هذين النموذجين.

### □ الدكتور عدنان سعد الدين أحد قادة الإخوان المسلمين في سوريا

- إن الديموقراطية في منظور الدكتور عدنان سعد الدين هي إحدى الإنجازات الهائلة في التاريخ الحضاري الأوروبي إذ حققت تحرر الإنسان من سلطان الحكام المستبدين والأباطرة المتألهين ورجال الأكليروس(7).

- لقد أصبحت الديموقراطية شرطا أساسيا معتبراً في العلاقات الدولية والصلات بين الحكومات.

- إن رفض الديموقراطية مهما كانت نيات أصحابه نبيلة يجعل أصحابه في موقع المدافعين عن الديكتاتورية من حيث يشعرون أو لا يشعرون. وإن المواقف الإسلامية الرافضة للديموقراطية بحجج مختلفة قدم خدمة لخصومهم الذين وظفوا هذا الموقف وهذا الفهم في تنفير الناس منهم وفض الجموع عنهم ووضع بذور الشك في نفوس كثير ممن ينتمون للتنظيمات الإسلامية(8).

- إن المعترضين على الديموقراطية يؤكدون أنها تختلف عن نظام الشورى. فالديموقراطية نظام يسمح للشعب أن يحكم نفسه بالنظام الذي يريد ولو كان هذا النظام مخالفا للعقيدة والأخلاق بينما مجتمع الشورى مقيَّد بالنصوص وقواعد الأخلاق والآداب الإسلامية فضلا على أن الديموقراطية كلمة دخيلة ومترجمة. إن هذه الاعتراضات غير مؤسسة في نظر الدكتور عدنان سعد الدين. فالعبرة بالمضمون لا بالأشكال ولا مشاحة في الألفاظ كما يقول القدماء. والقرآن الكريم قد احتوى عشرات الكلمات ذات الأصول والجذور الأعجمية. وإذا تجاوزنا أمر الإصطدام لوجدنا أن النقيض للشورى والديموقراطية هو الاستبداد مما يبين أن بينهما عناصر مشتركة وتقاطعا واسعا كبيراً. فكلاها يعارض الفردية والديكتاتورية والاستبداد.

- إن الديموقراطية حسب الدكتور عدنان سعد الدين تتكون من ثلاثة عناصر :

العنصر الأول هو حكم الشعب نفسه بنفسه أو بالأصح هي حكم الأكثرية، العنصر الثاني هو المشاركة في الحكم عبر المؤسسات والصيغ المشروعة، والعنصر الثالث هو حرية الاختيار أي في اختيار الشعب للنظام الذي يقتنع به والأسلوب الذي يرتضيه.

« أما بالنسبة للعنصرين الأول والثاني فإن الشورى تلتقي مع الديموقراطية فيهما دون تردد أو تحفظ. فالشورى في أوضح معانيها ترمي إلى حكم الأكثرية والمشاركة وحرية الاختيار والتحرر من الإكراه والإجبار كما تؤكد على المساءلة والمصارحة وقول الحق وتقويم الخطأ وتصحيح الإعوجاج »(9).

أما بالنسبة للعنصر الثالث فقد يعترض معترض قائلا : « لكن الشعب يختار في الديموقراطية النظام الذي يريد ونحن ملزمون بالنصوص الشرعية لا نملك لها تغييرا ولا تعديلا »، ويجيب الدكتور عدنان سعد الدين على هذا الاعتراض قائلا : « إن الأحزاب في العالم الغربي لا تتقدم للحكم أو تدخل المعارك الانتخابية بمرشحيها فقط وإنما بالبرامج التي

تقدمها وتلتزم بها وتقنع الشعوب بقبولها(10)، والإسلاميون حسب الدكتور عدنان سعد الدين ليسوا استثناء بل وجب عليهم أيضا أن يتقدموا ببرامجهم السياسية والاقتصادية والإصلاحية المستمدة من مبادئ الإسلام وشريعته السمحة ورسالته العظيمة بثوب قشيب ولغة مقروءة وأسلوب مقنع.

2- ضرورة التمييز بين الديموقراطية كجهاز للحكم وبين الفلسفة الليبرالية التي نشأت الديموقراطية المعاصرة في ظلها

ليس في قيم الإسلام إذا فقهت - حسب راشد الغنوشي - ما يتناقض مع الديموقراطية إذا أحسن فهما. إن الديموقراطية جهاز «للتعبير عن إرادة الشعب في شكل قرار حق إصداره للأغلبية مع الاحتفاظ للأقلية بحق المعارضة. إنها جهاز يعطينا أدوات لتحقيق التداول على السلطة على نحو يجنبها الاحتكار والانفراد، ويتيح المعارضة السلمية لها. كما ينظم هذا الجهاز الصراع الفكري والسياسي بعيداً عن إهدار الدماء وتمزيق الجماعة ؟ ماذا في أدوات من انتخاب وتداول على السلطة وحق الأغلبية في التقرير، والأقلية في المعارضة، ومن تنظيم للرأي العام ضمن جماعات سياسية ونقابية واجتماعية وثقافية وخدمات اجتماعية وصحافة، ماذا في هذا الجهاز ذاته مما أنكره الإسلام وجفاه»(11).

الموقف الإسلامي لا يرفض الديموقراطية بهذا المعنى وإنما يرفض الفلسفة الليبرالية التي نشأت الديموقراطية المعاصرة في ظلها والتي تقوم على رؤية مادية للكون وعلى إعطاء الفرد الأولوية على حساب المجتمع والمنفعة على الأخلاق، وعلى الإعلاء من قيمة الربح والسيطرة على كل قيمة أخرى سواء على المستوى الفردي أو الجماعي ولو أدت مصلحة الفرد أو الجماعة الخاصة إلى تدمير العالم كله.

إن عدم التمييز بين هذين المستويين كما يقول راشد الغنوشي أوقع كثيراً من دعاة الإسلام في هذا الخلط وزج بهم في معارك لا طائل من ورائها غير إلصاق صفة الاستبداد بنظام الحكم الإسلامي بحكم المخالفة، حين يقال عدو الديموقراطية يتسارع إلى الأذهان بأنه نصير للاستبداد، والحال أنه ليس أسعد دين أو مذهب بالديموقراطية، بالحرية عامة من الإسلام(12).

3- البعد الثقافي والحضاري لمسألة الديموقراطية

والمناقشة الموضوعية لموقف الحركات الإسلامية من مسألة الديموقراطية لابد أن تعري الأبعاد غير البريئة للانتقادات التي تصدر عن المحافل السياسية والصحفية الغربية - والتي تجد أحيانا أصداءها عند بعض العلمانيين العرب - بشأن موقف الحركات الإسلامية المسماة

حركات أصولية من مسألة الديموقراطية.

إن كثيراً من الانتقادات العلمانية لمواقف الحركات الإسلامية لا تميز بين الديموقراطية كجهاز وبين الفلسفة الليبرالية وراء بعض المفاهيم المؤسسة للديموقراطية الغربية كمفهوم الحرية مثلا. والأمر أن كثيراً من الحركات الإسلامية لا تعترض في حقيقة الأمر على ما تختزنه من قيم إيجابية وإنما على الرؤية الفلسفية التي تعبر عن خصوصية تاريخية وحضارية. إن مفهوم الحرية مثلا كقاعدة ينطلق منها التصور الليبرالي للديموقراطية حبلى لمجموعة من الدلالات التي تتعارض مع القيم الحضارية والثقافية للأمة الإسلامية أي لقاعدة عريضة من الجماهير الشعبية ونخبة عريضة من مثقفيها. المفهوم الليبرالي للحرية يعني رفض الإنسان للخضوع لأية قوة عليا في الأرض أو وقوعه تحت إرادة أي إنسان أو سلطة بحيث لا يكون لديه سوى قانون واحد يعمل به هو قانون الطبيعة(13).

هذا التصور لمفهوم الحرّية هو التصور الذي تبلور مع فلسفة الأنوار وهو يعتبر قاعدة فكرية للديموقراطية كنظام سياسي واجتماعي وتصور إيديولوجي. وهو يتحدد بعنصرين أساسيين:

- خلفيته اللائكية وبالتالي رفضه للتصور الديني للحياة وأن يكون هناك تدخل إلهي في حياة البشر سواء على المستوى الفردي أو الاجتماعي.

- أن يكون الإنسان هو مصدر كل سلطة وكل تشريع وكل مبدأ أخلاقي وبالتالي أن يكون القانون الوحيد الذي يخضع له الإنسان هو قانون الطبيعة. فالإنسان ضمن هذا التصور مالك لنفسه وهو المسؤول عن ذاته، فله أن يتصرف في ذاته جسما وعقلا وسلوكا بالطريقة التي يريد بعيداً عن أي قيد أخلاقي أو اجتماعي أو سياسي اللهم ما كان من القيود التي يلزم بها ذاته بذاته.

ومن الواضح أن هذه الخلفية اللائكية لمفهوم الحرية إنما تعكس مساراً حضاريا طويلا في الغرب تميز على الخصوص بأزمة الفكر الديني في صورته الكنسية وما ولدته تلك الأزمة من ردود أفعال أرادت أن تستأصل من حياة البشر وخاصة المجال السياسي والاجتماعي العام كل ما له علاقة بالبشر. وحينما ينطلق النقد العلماني من هذه الخلفية في تصوره لمفهوم الحرية وفي مناقشته للحركات الإسلامية فهو إنما يريد أن يفرض على هذه الحركات هويتها الثقافية والحضارية وتنخرط في المفهومات الغربية وتصوراتها للحرية والديموقراطية.

فإذا كان الإنسان في التصور الليبرالي الغربي - خاصة بعد القطيعة مع الدين قد أصبح مالكاً زمام نفسه ومصيره بحيث تصبح ذاته ملكا له يفعل بها ما يشاء، فإن الإنسان في

التصور الإسلامي كما أنه مستخلف في الكون والطبيعة، فإنه أيضا مستخلف في ذاته وعقله جسداً وروحاً. ومن هنا حرم الإسلام على الإنسان قتل نفسه، فنفسه ليست ملكا له، كما دعا إلى الحجر على السفهاء أي الذين يسيئون التصرف في أموالهم وثرواتهم. والتشريعات الإسلامية كما يقرر علماء الأصول كلها قد روعي فيها تحقيق مقاصد كبرى هي حفظ النفس، وحفظ الدين، وحفظ العرض وحفظ المال وحفظ العقل.

مفاهيم الديموقراطية ليست فحسب مفاهيم سياسية ترتبط بتقنيات وأشكال معينة لتداول السلطة والمشاركة في القرار، بل هي مفاهيم ترتبط بقاعدة عقائدية وإيديولوجية. وهذه القاعدة هي التي تضمن المحافظة على هوية المجتمع وأسسه الثابتة التي يقوم عليها. وبدون هذه القاعدة الضابطة تتحول الحرية إلى فوضى تخل بالنظام الاجتماعي في جوهره ومن أساسه. ومحاولة إلزام مجتمع ما ذي هوية ثقافية وخلفية حضارية خاصة بفلسفة خاصة للحرية والديموقراطية ضداً على قيمه الثقافية تلك يتحول إلى نوع من الديكتاتورية باسم الديموقراطية والحرية.

والحرية في الأنظمة الليبرالية نفسها تعني «السماح لأي فرد أن يفكر ويعلن أفكاره ويدعو إليها كما يشاء على أن لا يمس فكرة الحرية والأسس التي ترتكز عليها بالذات. ولهذا تسعى المجتمعات الديموقراطية إلى مناوءة الأفكار الفاشية والنازية والتحديد من حريتها أو القضاء عليها بالذات، لأن هذه الأفكار تحارب نفس الأفكار الأساسية والقاعدة الفكرية التي تقوم عليها فكرة الحرية والأسس الديموقراطية»(14).

ARCHIVE

وهذا هو ما يؤكده الأستاذ راشد الغنوشي حينما يبرز أن الديموقراطية باعتبارها جهازاً وآلية في الحكم والمعارضة وتداول السلطة لا تجري في المطلق بل في إطار ثقافي معلوم. يقول الغنوشي: «ونحن إذ ننادي بالديموقراطية لا نعتبر أن القيم الغربية أي المرجعية الثقافية الغربية هي القاعدة التي سيتحرك عليها النظام السياسي. فإذا كان النظام السياسي في فرنسا يتحرك على قاعدة العلمانية مثلا وعلى قاعدة الثقافة كما ذكروا أي الثقافة المسيحية، فالديموقراطية في أي بلد من البلدان تجعل الجهاز يتحرك على الأرضية الثقافية المناسبة. وأرضيتنا الثقافية تختلف عن الأرضية الثقافية الغربية. ستكون الثقافة العربية والإسلامية هي أرضية التحرك لهذا الجهاز»(15).

الديموقراطية ليس لها بعد سياسي فقط بل لها أيضا بعد ثقافي أي احترام ثقافة الأغلبية وعقائدها. وعلى العلمانيين أن يتخلوا كما يقول الغنوشي «عن الطموح في أن يبدلوا طبيعة هذا الدين فيجعلون منه مسيحية، يجعلون منه جملة من العقائد الفردية التي لا صلة لها بتنظيم المجتمع، لأن الإسلام هو دين نعم، وهو حضارة، هو دين ودولة، ونظام مجتمع.

فالطموح إلى أن يحكم المسلمون بأقلية غير مسلمة هو خداع للرأي العام الإسلامي، هو محاولة لتبديل طبيعة الإسلام وتحويله إلى مجموعة من العقائد الفردية. ولقد عاش المسيحيون مثلا واليهود في ظل الدولة الإسلامية، إذ اعترفوا للإسلام بالحق في أن يحكم، عندئذ كانت لهم حقوق المواطنة كاملة دون أن يطمعوا إلى أن يحكموا البلد بغير الإسلام. كان منهم موظفون كبار ووزراء ولكن في ظل النظام الإسلامي أي باحترامهم وباعترافهم للإسلام في أن يحكم، كان لهم مجالات العمل الإداري والعمل الاقتصادي والعمل السياسي ضمن هذا الإطار»(16).

## الهوامش :

1) أنظر كتابه : الأصوليات المعاصرة أسبابها ومظاهرها. دار عام ألفين باريس ط - 1 / 92 - تعريب - د. خليل أحمد خليل.

2) نفس المرجع ص 13

3) Encyclopydia of social sciences:

James Barr. Religions fundamentalism (Current Affaires Bulletin
1- June 1982. PP. 24. 30.

نقلا عن الأصولية في العالم العربي لهرير د كمحيان.

4) GIROUDET (Jean) - LOGOS. Grand dictionnaire de la langue française. Paris, Bordas, 1976 - Tome I p 1662.

5) Le petit Robert.1 Dictionnaire de langue française
Paul Robert. Ed. 1989.

6) الأصوليات المعاصرة - ص 22.

7) الدكتور عدنان سعد الدين - أوراق في النقد الذاتي - ص 280.

8) نفس المرجع.

9) نفس المرجع. ص 280 - 281.

10) نفس المرجع. ص 282.

11) حوارات مع ذ/ راشد الغنوشي. أجراها قصي صالح الدرويش - ص 71.

12) نفس المرجع.

13) أورده صفوت حاتم في مقال بعنوان : أفكار حول الحرية والديموقراطية في الوطن العربي. مجلة الوحدة (السنة 1- عدد 12).

14) حسن جابر، الحرية في الإسلام. دراسة في المفهوم والمرتكز والتطبيق، مجلة المنطلق العدد 65، رمضان 1410 هـ.

15) حوارات - ص : 64.

16) حوارات - ص : 34.

* يؤكد روجيه جارودي أن الأصولية ولدت في العالم الثالث وبكل أشكالها من زعم الغرب منذ النهضة فرض نموذجه الإنمائي، الأصولية الغربية هي العلة الأولى ثم ولدت كل الأصوليات الأخرى رداً على أصولية الغرب. الأصوليات ص 12.

* في لسان العرب : الأصل : أسفل كل شيء وجمعه أصول. ويقال استأصلت هذه الشجرة أي ثبت أصلها. واستأصل الله بني فلان إذا لم يدع لهم أصلا. واستأصله أي قلعه من أصله. وفي حديث الأضحية أنه نهى عن المستأصلة وهي التي أخذ قرنها من أصله. ويقال إن النخل بأرضنا لأصيل أي هو به لا يزال ولا يفنى. ورجل أصيل : له أصل، ثابت الرأي، عاقل...»

وفي القرآن الكريم وردت بنفس المعاني كما في قوله تعالى : كشجرة أصلها ثابت (24 إبراهيم) « ما قطعتم من لينة أوتركتموها قائمة على أصولها (5 / الحشر)

وفي الحديث النبوي الشريف أيضا. فحينما أصاب عمر بن الخطاب أرضا نفيسة استشار النبي (ص) بشأنها فقال له : إن شئت حبست أصلها وتصدقت بها...» الجامع الصحيح للبخاري - كتاب الوصايا. باب 28 ج 5 / ص 299).

ومن وصية عمر لمن سيخلفه قال : وأوصيه بالأعراب خيراً فإنهم أصل العرب ومادة الإسلام (البخاري فضائل الصحابة ب 8 ج 7 / ص 61).

(*) ورد في الأحاديث النبوية : « إياكم والغلو في الدين ».

« إن الدين يسر ولن يُشَادَّ الدين أحد إلا غلبه ».

« هلك المتنطعون ». أخرجه البخاري.

ولما جاء ثلاثة من الصحابة يزعمون أنهم في عبادتهم يفعلون أكثر مما يفعل رسول الله (ص) فقال أحدهم أنا أصوم ولا أفطر وقال الثاني وأنا أعتزل النساء فلا أتزوج وقال الثالث وأنا لا أقرب النساء فلا أتزوج قال رسول الله (ص) : أما والله إني لأخشاكم لله وأتقاكم له لكني أصوم وأفطر وأصلي وأرقد وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني ». رواه مسلم.

(*) كما في قوله تعالى : « ولا تستوي الحسنة ولا السيئة إدفع بالتي هي أحسن، فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم. وما يلقاها إلا الذين صبروا وما يلقاها إلا ذو حظ عظيم » (سورة فصلت). وفي

الحديث : « إن الله رفيق يحب الرفق ويعطي على الرفق ما لا يعطي علي العنف، وما لا يعطي على سواه » رواه مسلم.

(*) لا يتعلق الأمر بتزكية الخلافة العثمانية ولكن لابد من الإقرار بحقيقة تاريخية تتمثل في كونها قد شكلتْ شبحا مخيفاً وقف باستمرار في وجه أطماع العالم المسيحي في العالم الإسلامي وخاصة في وجه الأطماع الصهيونية في فلسطين كما يتبين ذلك من خلال مذكرات السلطان عبد الحميد. ولم يعد خافيا الدوْر الذي لعبته بعض القوى الصهيونية في إسقاط الخلافة العثمانية والدعم الذي تلقته بعض الحركات الانفصالية عن الخلافة من بريطانيا وبعض الحركات القومية من أجل تفتيت دولة الخلافة باعتبارها رمزاً للوحدة السياسية الإسلامية.

(*) لم يقف الحد ببعض المثقفين العلمانيين إلى تبني هذه الصورة على المستوى النظري بل تشهد بعض البلاد الإسلامية اتجاها نحو قيام تحالفات مشبوهة يحتمي فيها هؤلاء المثقفون بالسلطة والعسكر والسند الغربي والصهيوني لمواجهة الخطر الأصولي والمحافظة على مكاسب الحداثة وتبرير ذلك كما يقول راشد الغنوشي بأنه حل اضطراري يسمح بتأجيل المطلب الديموقراطي وإقصاء الإسلاميين بالقوة والعنف والتحالف مع العسكر، أنظر مقال راشد الغنوشي : كلمة هادئة إلى مثقفي أمتنا – جريدة الراية عدد 48 – 8 يونيو 1993.

(*) أنظر نماذج من هذا فيما يصدره المعهد العالي للفكر الإسلامي أو فيما يصدر عن سلسلة "الأمة" القطرية أو سلسلة "الحوار" المغربية. وانظر أيضا كتاب النقد الذاتي للحركة الإسلامية خالص جلبي، وكتاب "أوراق في النقد الذاتي" وهو مجموعة مقالات تحت إشراف الدكتور فهد النفيسي.

(*) لا نقصد هنا الفقه بالمعنى الاصطلاحي أي استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية ولكن نقصد به التبصر الحقيقي بالمعاني الكلية للدين وبالمقاصد الشرعية العامة والقدرة على تنزيلها المناسب على الواقع المناسب. وهذا الفقه هو الذي يقول فيه رسول الله (ص) « من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين » فالفقه هو الفهم الصحيح للدين بجميع أبعاده وتنزيل أحكامه الشرعية وحقائقه العقدية تنزيلا صحيحا على الواقع، وان كان الفقه قد انصرف في العصور اللاحقة بظهور التدوين والتخصص في العلوم إلى معنى خاص هو استنباط أحكام العبادات والمعاملات.

(*) يقول د. كمجيان :« الصحوة الإسلامية لا تنحصر في طبقة معينة اجتماعية واقتصادية وبينما تستمد تأييدها الاكبر من أبناء الطبقات الدنيا والدنيا الوسطى نجد دلائل تتزايد وضوحاً على انتشار الأخذ بالمناهج الإسلامية في الحياة بين ابناء الطبقتين العليا الوسطى والعليا ». الاصولية في العالم العربي ص 20. ترجمة وتعليق عبد الوارث سعيد ط 92/3 – دار الوفاء.

(**) يمكن الرجوع في هذا العدد الى كتاب الإسلام بين العلماء والحكام لعبد العزيز البدري.

ARCHIVE

# تأملات حول ظاهرة ما يسمى بالأصولية

■ **محمد بلبشير الحسني**

## أصل المصطلح

شاع مصطلح "الأصولية" خلال السنوات الأخيرة كترجمة لكلمتين فرنسيتين لهما علاقة بالمرجعية المسيحية، وهما intégrisme و fondamentalisme. ويعنيان المواقف المذهبية المتسمة بالتعصب في الاعتقاد المسيحي. على أن لفظة intégrisme مشتقة من النعت intègre، بمعنى التقي المستقيم في سلوكه. أما المصدر الذي يعبّر عنه بالتقوى والاستقامة فهو كلمة intégrité وليس المصدر الاصطلاحي المذهبي "intégrisme" هو الأصلح للاستعمال بالنسبة للمسلمين، إذ أن المسلم المستقيم هو الذي يحاول تطبيق ما يدعو إليه الإسلام في مختلف مجالات الحياة من عبادات ومعاملات وأخلاق، فضلا عن التمسك بروح الإسلام ومقاصده بصفة عامة. "إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة ألا تخافوا ولا تحزنوا وأبشروا بالجنة التي كنتم توعدون..." (فصلت – 90).

أما من ناحية التركيب اللغوي العربي، فإن لفظة "الأصولية" غامضة المعنى بل خالية منها. ذلك أنه يوجد من بين العلوم الإسلامية الأصلية، كما هو معلوم، علمان : علم أصول الدين وهو ما يرتبط بالعقيدة الإسلامية وفقهها، وعلم أصول الفقه وهو ما يتصل بفقه التشريع الإسلامي وفلسفته. ويطلق علماء الإسلام نعت "أصولي" على المتخصص في أصول الفقه على الخصوص.

وهناك مصطلح آخر يحتاج إلى إيضاح، وهو مصطلح "إسلامي" الذي هو بدوره

ترجمة عن اللفظة الفرنسية "islamiste" بمعنى الداعي إلى الإسلام أي الداعية، وهي الخاصية الحركية التي تفصله عن المسلم العادي الذي يقتصر على الاهتمام بنفسه. ومعلوم أن الإعلام الغربي ضمن المصطلح مفهوما إديولوجيا، وجعله مترادفا في غالب الأحيان مع التعصب والإرهاب.

وكما أنه لا معنى في اللغة العربية وفي الاصطلاح الإسلامي للأصولية، فكذلك لا معنى للإسلامي والإسلامية.

على أن استعمال مصطلحات في غير محلها لا ينفي الواقع، فهناك الآلاف من الدعاة، كما يوجد الآلاف من المبشرين المسيحيين، وهناك حركات وجماعات إسلامية تدعو إلى تطبيق الإسلام في جميع مناحي الحياة المجتمعية، وتنتقد هيمنة الحضارة الغربية وسلبياتها على المجتمعات الإسلامية. وهناك صحوة إسلامية أي وعي بالذات وخصوصياتها، وتتطلع إلى انبعاث إسلامي. وهناك جماعات تشعر بالضيم والظلم وهتك حرمات الإسلام، خاصة من عدو خارجي، فتلجأ إلى الجهاد والدفاع عن الوطن والعقيدة.

### المرتكز المرجعي وحدود المسؤولية الفردية والجماعية :

من المعلوم أن المرجعية الأساسية التي يعتمدها المسلم، سواء كان من الباحثين المتخصصين في العلوم الإسلامية أو كان من عامة المسلمين، فردا كان أو جماعة، فهي الكتاب والسنة، وما أجمع عليه علماء المسلمين وأئمتهم في مجالات مقاصد الشرع وتشريعه وقيمه الأخلاقية، والتوجهات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتربوية.

أما مسؤولية المسلم فيه ثلاثية الاتجاه : مسؤولية نحو الله تعالى، ونحو المسلم، ونحو الإنسان عموما، وهو ما تنبني عليه الحقوق والواجبات.

تتلخص مسؤوليته نحو خالقه، بالاعتراف بألوهيته وربوبيته، وبطاعته باتباع أوامره واجتناب نواهيه، والإخلاص في عبادته بالخلافة التي أسندها إليه في عمله الدنيوي والأمانة التي قلده بها في استعمار الأرض والبحث عن أسرارها واستثمار خيراتها وبناء الحضارة وتشييد العمران.

أما مسؤوليته نحو المسلم فتقتضي الإخاء والتضامن والتكافل والمؤازرة والنصح والمعاملة بالمعروف، ونبذ كل ما من شأنه أن يفرق بين المسلمين والعمل على جمع كلمتهم وتوحيد صفوفهم.

وأما مسؤوليته نحو الإنسان عموما، فتتجلى في احترام كرامته وحرياته في الاعتقاد

والرأي والعمل. وفي معاملته بالحسنى وعدم إذايته، وأخيرا دعوته إلى الحق بإبلاغه رسالة الإسلام الخاتمة للتذاكير الإلاهية.

## المعيارية في التطبيق

الإسلام كما هو معلوم ليس مجرد عقيدة وشريعة، بل هو أيضا بناء هيكلي للمجتمع في التوجهات العامة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، يعبّد الطريق لنظام عادل للأمة، فضلا عن بناء سوي للفرد. والإسلام بمصدره السماوي، ينظر إلى هذا البناء بنظرة شمولية تجمع بين العمل الدنيوي والمكافأة الآخروية وتربط بين جميع عناصر البنية المجتمعية برابطة منسجمة وبنظرة واقعية، تأخذ بالاعتبار سنن التقلبات الاجتماعية والتداول الحضاري. والإنسان، من وجهة النظر الإسلامية، مستخلف ومبتلى ومكلف، ولكن حسب طاقته، وبدون إحراج ولا إكراه. وهو مطالب دائما بالعمل على الإصلاح ومحاربة الفساد وباتباع الحق والعدل والدفاع عنهما. على أن الشرع يقرّ بضعف الإنسان وهلعه ("إن الإنسان خلق هلوعا، إذا مسه الشر جزوعا وإذا مسه الخير منوعا..." المعارج. 19) ومن أجل ذلك، يعامله بالمرونة واليسر، ويسنّ له رخصا كثيرة عند العجز الظرفي أو الدائم. ويدعوه إلى الاعتدال والوسطية في كل شيء اللهم ،إلا في الإشراك وفيما يثير غضب الله تعالى. ورغبة في الشرع في أن يصل بالإنسان إلى درجة عالية من السمو، يُرغّبه في التجاوز عن حريته وحقوقه في بعض الحالات، كأن يعفو عمّن ظلمه أو يتصدق بالدّين على المدين عند عجزه إلخ.

فعلى المسلم أن يعامل الناس بالتي هي أحسن وبالموعظة الحسنة، حيث لا تستوي الحسنة ولا السيئة، وإذا ما أوذي أو ظلم فمن حقه الدفاع عن نفسه، على ألا يتعدى حدود مثل ما ظلم به، وإن عفا وأصفح فهو خير له.

أما على مستوى الجماعة أو الأمة، فلا جدال في أنها مطالبة، في حالة الهجوم أو الغزو، ببذل النفس والمال للدفاع عن الحقوق الضرورية الخمسة: النفس والعقل والدّين والمال والعرض بالنسبة للأمة ولكل فرد من أفرادها. قال تعالى : "أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا، وإن الله على نصرهم لقدير" (الحج 39).

وكما أذن سبحانه لمن ظلم أين يقاتل، حرّم قتال الناس ظلما في قوله تعالى : "لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبتروهم وتقسطوا إليهم، إن الله يحب المقسطين؛ (الممتحنة. 9) بل يدعو إلى التسامح والتعايش السلمي في قوله تعالى : "عسى الله أن يجعل بينكم وبين الذين عاديتم منهم مودة والله

قدير، والله غفور رحيم" (الممتحنة. 7)، ومعلوم أن مثل هذه الدعوة موجهة لجميع فئات المجتمع الواحد وكذلك للشعوب المختلفة.

ويؤكد على هذه الدعوة الداعية للمعايشة السلمية بالنسبة إلى خطورة الفتنة، التي هي أشد من القتل، فقد جاء في سورة الأنفال (آية 25)) : "واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة واعلموا أن الله شديد العقاب".

## ضوابط العلاقات بين فئات المجتمع في مختلف المجالات :

حدد الإسلام من منطلق دعوته إلى العدالة والاستقرار والاعتدال، ضوابط للعلاقات بين الأفراد والفئات في مختلف المجالات :

ففي المجال السياسي، فرض على أولي الأمر من الحكام التمسك بالعدل والمساواة والشورى والحرص على حقوق الناس وحرياتهم، وعلى تطبيق التوجيهات الإسلامية وأحكامها في جميع مرافق الحياة العامة؛ وفرض على الرعية الامتثال والمشاركة والمراقبة. فهما يشتركان معا في العمل على تنفيد تعاليم الإسلام، بالتآزر والتشاور.

وفي المجال الاقتصادي، يتعين على الأمة بحكامها وجماهيرها احترام مبادئ الفكر الاقتصادي الإسلامي وأحكامه في اكتساب المال وتناوله وتوزيعه وفيما يتعلق بالإنتاج والاستهلاك وبالعمل وحقوق العامل والعلاقة بينه وبين صاحب المال، وحرم عليهم التعامل بالربا وأكل مال الناس بالباطل وحذرهم من الاحتكار ومن أن يصبح المال دولة بين الأغنياء منهم إلخ.

وفي المجال الاجتماعي، ربط الإسلام التعامل الاجتماعي مع التعامل الاقتصادي بناء على مقاصد ومقاييس أخلاقية حيث جعل للملكية وظيفة اجتماعية، وحصر وظيفة المال في وسيلة لتبادل المصالح، وحرم الربا اجتنابا للظلم واستغلال حاجة المحتاج.

وركز الإسلام في الفكر الاجتماعي على التوازن بين مصالح الفرد ومصالح المجتمع وحرص على بناء الأسرة على أسس سوية من التعايش والتراحم فنظم العلاقات بين أفرادها في الزواج والمصاهرة والتوارث وحماية مصالح الأطفال وسن الزكاة والصدقات والوقف لضمان التكافل بين أعضاء المجتمع.

وفي المجال التربوي، جعل من بين مقاصد التشريع الإسلامي الأساسية مساعدة الإنسان على نفسه الضعيفة، الأمّارة بالسوء، بالتربية والتهذيب؛ علما بأن الله غني عن عباده، أخلصوا له العبادة أم تنكروا لها أو أنكروها.

فالصلاة والصيام والزكاة تطهير للنفس وتزكية لها وردع لزيغها وكبريائها أو غفلتها، والحج مناسبة لتأليف القلوب، ومناجاة ربّها، والتعارف والتشاور. وأحكام الأحوال الشخصية والالتزامات والمعاملات عموما تحتوى على كثير من الأهداف التربوية والأخلاقية التي تسهم في بناء مجتمع تسوده مبادئ الحق والعدل والانسجام.

كل مسلم مطالب إذن بتحصين نفسه وتحسين سلوكه والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بادئا بنفسه ليكون القدوة، على أنه ليس من حقه إلزام غيره بما يلزم نفسه، فقد لا يكون في وسع غيره ما في وسعه لأسباب كثيرة ومختلفة. فالناس تختلف في الطاقات والطباع والمواهب وقوة الإرادة والعزيمة على نبذ الهوى وكبح جماح النفس. ومعلوم أن المسلم لا يتحمل وزر غيره اللهم إلا في الواجب العيني في الدعوة والنصيحة والنهي عن المنكر. فهذا ما يدخل في المسؤولية الفردية والجماعية للمسلمين.

## المواقف السلوكية

قد يختلف السلوك الفردي أو الجماعي في الواقع عما جاء به الإسلام من تعاليم وتوجيهات، إما لجهل أو سوء فهم الإسلام على حقيقته (أو انقيادا لاتجاه مذهبي أو دموي معيَن). وإما لاقتناع ووعي بضرورة تحمل المسؤولية حتى ولو اقتضى الأمر المواجهة والتضحية بناء على تأويل آيات قرآنية وأحاديث نبوية أو اقتداء بالصحابة أو ببعض العلماء أو الأئمة.

ومعلوم أن انتشار الفساد والظلم والغزو الفكري والحضاري المهدّد للذاتية الإسلامية المتميزة، ومن ثم الخوف من تفاقم الوضع الفاسد أو من تشويه أو مسخ للهوية أو من عقاب الله تعالى كل هذا يدفع جماعة من المسلمين يشفقون على مجتمعهم وأنفسهم إلي الالتجاء إلى المواجهة، حتى ولو اقتضت استعمال العنف.

ويمكن تلخيص المواقف في تصرفات ثلاثة :

أ- اتخاذ موقف عدم الاهتمام بما يجري في المحيط الاجتماعي من باب الجهل بالمسؤولية أو الأنانية أو الإنزواء والإنطواء على النفس.

ب- القيام بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وذلك عن طريق الوعظ والإرشاد والنصيحة والتوجيه الروحي والخلقي.

ج- اتخاذ مواقف تتناسب ووسائل العصر، من استخدام جميع وسائل التبليغ والإعلام، لاستحثاث الهمم ومحاولة استغلال الأساليب الديموقراطية الحديثة عن طريق

المشاركة في المجالس النيابية والجماعيةو وتكوين الأحزاب والنقابات وعقد المؤتمرات والندوات والدعوة إلى تطبيق الإسلام عن طريق وضع المشاريع الإصلاحية في مجال السياسة والاقتصاد والاجتماع والثقافة إلخ.

وإذا ما منعوا من ذلك أو شدّد عليهم الخناق التجأوا إلى العنف والعنف يجر العنف وقد يصل إلى الفتنة وضياع الفرصة على التعاون في بناء مجتمع سليم، ينشد الاستقرار والتقدم.

# الإسلام والإسلاميون وقضايا المجتمع العصري

**■ عبد الله العياشي**

الأصولية المعاصرة، يقدمها أصحابها، في غالبيتهم، بانّها تعبير عن ضرورة تاريخية أملتها الحاجة في العودة إلى "الأصول" إلى "العقيدة"، حسب مفهومهم الخاص للعقيدة، وإلى الممارسة الدينية التي تقتضيها، بل وتفرضها فرضا على كل مؤمن، تماما كما كان عليه الإسلام، في بدايته -ويدعون إلى هذا الاعتقاد، ويستعملون، لإرغام الناس عليه، كل الوسائل بما فيها الإكراه والعنف والإرهاب، عملا بمبدأ ((الترغيب)) كما يقولون، ويرفضون رفضا مطلقا، بتزمت وتعصب، مسايرة الظروف التاريخية التي نحياها، معتبرين كل تغيير، سياسي أو إجتماعي من باب البدعة أي الضلالة التي ترمي إلى النار وتجعل بالتالي دم مرتكبها حلالا شرعا على المؤمنين -وبهذه الطريقة الوحيدة سنعيد لمجتمعاتنا الازدهار الذي عرفه الإسلام في بدايته والذي أضعناه بابتعادنا عن "الملة والشريعة" بتقليدنا للغرب الصليبي واستيرادنا لأفكاره ومفاهيمه مثل الديمقراطية و"مساواة المرأة مع الرجل" و "حرية الرأي والاعتقاد" كلها أفكار ومفاهيم لا تؤدي سوى إلى الانحلال الخلقي والزندقة والإلحاد ...

وبتصرفهم هذا، يقدم الأصوليون الإسلام في صورة معكوسة تماما لما هو عليه في حقيقته. يقدمونه وكأنه دين تعصب ولا تسامح شبيه بنظام التفتيش الرهيب« l'inquisition » الذي ساد، طيلة قرون، المسيحية ومزقها، كما نكل أبشع تنكيل بمسلمي الأندلس في آخر عهدهم به وباليهود الإسبان والعلماء والمفكرين المتنورين .... الخ ....

هذه هي الصورة المنافية للحقيقة التي يأخذها، عن الإسلام، الرأي العام الغير إسلامي ولاسيما الغربي الذي توجد الشعوب العربية في مواجهة نضالية معه. وكل ذلك نتيجة لتصرفات طائشة لجماعات تقدم نفسها "بالجماعات الإسلامية "والإسلام بريء منها. لا يخفي على أحد إلى أي مدى يستثمر أعداء تحررنا الغربيون والأمريكانيون، على وجه الخصوص، هذه الظاهرة السلبية ويستعملونها كسلاح لمحاربة، ليس فقط قضايا تحررنا بل ولمحاربتنا كشعوب وأشخاص -كلنا إرهابيون وقتلة في جميع الأحوال، من الخطر الاختلاط بنا والاشتغال معنا.... الخ.

مع أن حقيقة الإسلام الحنيف هي على عكس هذه الصورة الممسوخة التي يعطيها عنه اليوم من ينعتون "بالإسلاميين" الذين هم، في واقع الأمر موضوعيا مناوئون للإسلام.

نعم، إن تاريخنا يشهد أن الإسلام قد شكل، لما ظهر، ثورة سياسية واجتماعية وخلقية جد عميقة في الجزيرة العربية. فوحد قبائلها، بعد أن كانت متعثرة تتقابل فيما بينها باستمرار، وجعل منها أمة موحدة، وقضى على كثير من العادات والممارسات الهمجية ومن أبشعها وأد البنات، على سبيل المثال.

ولكن، وبمجرد أن وقع تسييس الإسلام، ولاسيما بعد اغتيال عمر بن الخطاب، انقسم المسلمون الى طوائف تقابل كل واحدة الأخرى وليس دفاعا عن الإسلام بقدر ما كانت هذه الفتن صراعات من أجل السلطة.

معروف، ولسنا في حاجة إلى التوسع في هذا الموضوع، أن الخلفاء الراشدين، باستثناء أبو بكر الصديق، اغتيلوا، كما شنت بعد ذلك حملة تصفية جسدية ضد آل بيت الرسول (ص). فلم ينج من مذابحها حتى ادريس بن عبد الله الذي فر من المشرق والتجأ بالمغرب، حيث بعث الخليفة العباسي هارون الرشيد من يغتاله، حسب ما يشاع.

وكانت كل طائفة تقاتل طائفة بالاستناد الى الشرعية الإسلامية مع أن الأمر لم يكن يعدو التحايل، بكل الوسائل، لا علاقة لها مع الإسلام، للوصول إلى الحكم، إلى السلطة.

لكن، لم تمنع هذه الفتن التي اتسم بها مانسميه " بالإسلام السياسي" الإسلام من الانتشار خارج مهده الجزيرة العربية، وبسرعة هائلة- ولقد قلنا في البداية أنه كان ينطوي على دينامية ثورية أتت لتحدث تغيرات جذرية في جميع ميادين حياة الإنسان.

وبالفعل، فلما وصل الإسلام إلى منطقة ما نسميه اليوم بالشرق الأوسط، المجاورة للجزيرة العربية، دخلت في دينه شعوبها، سرعان ما امتزجت ديناميته ببقايا الحضارات

التي كانت قد سادت هذه المنطقة قبل ظهور الإسلام. فانعشتها وهي في حالة انهيار وارتقت بها إلى حضارة رائعة جديدة وهي التي نسميها بالحضارة العربية الإسلامية- وبسرعة عمت هذه الحضارة كل العالم الإسلامي في شرقه وغربه.

ولقد تفوق المسلمون، عربا وعجما، في جميع مجالات العلم والمعرفة والفكر، في الطب والكيمياء والرياضيات وعلم الفلك والفلسفة الخ... فتبوأوا مكانة الطليعة في جميع هذه الميادين ووصل إشعاعهم الفكري إلى المجتمعات الأروبية مما ساعد هذه المجتمعات على الخروج من ظلمات الجهل القروسطوي- فتتلمذت هذه المجتمعات عليهم وتعلمت منهم الكثير وتداولت كتبهم، بعد أن ترجمت من العربية إلى اللاتينية لغة المعرفة حينئذ في أوربا- وبطبيعة الحال، تطورت اللغة العربية بارتباط مع هذا التصور العلمي حتي صارت هي اللغة السائدة في ميدان العلم والفكر- وشعوب أروبا، الذين كانوا يتوصلون بما توصل اليه مفكروا الإسلام من اختراعات وابتكارات، كانوا يأخذونها بالمفردات العلمية العربية، واحتفظوا بها إلى يومنا هذا. وللتأكد من هذه الحقيقة التاريخية يكفي أن نتصفح المعاجم العصرية للرياضيات والطب وعلم الفلك والكيمية بل وحتى علم الزراعة والنباتات الخ....

وجدير بالذكر، وهذا هو غاية تحليلها، أن الفكر العربي الإسلامي وصل إلى هذه القمة من الرقي لأنه لم يتردد في أن ينفتح على غيره وأن يأخذ، بدون تعصب، من عند الآخر، أخذ من التراث الحضاري الفارسي والهندي واليوناني ومن غيره.

كان يأخذ المعرفة من حيث تأتى له ذلك غير مبال بجنسية أو معتقدات دينية أو فلسفية لأصحاب المنابيع التي كان يرتوي منها -لقد ترجم المفكرون المسلمون كتب أقطاب حضارات الإغريق وفارس والهند وغيرهم- ففسروا واستوعبوا معانيها واستخلصوا من كل ما درسوه صياغة حضارة شمولية جديدة رائعة ساهمت، بكيفية فعالة، في تقديم وتطوير الحضارة العالمية.

وما قصدنا من هذا الاستحضار التاريخي ؟ قصدنا بسيط بقدر ما هو واضح أن الإسلام هو تماما على عكس المفاهيم الغريبة عنه التي يلصقها به اليوم "الإسلاميون" ويستعملونها كقاعدة أيديولوجية لدعوتهم ونشاطهم. أنه دين لا يدعو إلى التزمت والانغلاق ولا يحث على اجتناب "استيراد" المعرفة من غير المسلمين ولم يعتبر أن هناك "علماً إسلاميا" و "علماً غير إسلامي" كما أنه لم يحرم مسايرة العصر والتأقلم مع تطوره ومستجداته عكس ما يدعيه هؤلاء "الأصوليون". إنهم يناشدون التطبيق الكامل لنصوص جاءت قبل أربعة عشر قرنا بدون اعتبار الظروف المجتمعية العصرية التي تختلف تماما عن ظروف زمان -أن الإسلام عقيدة وممارسات عبادة لا يحتاج إلى أرثوذكسية رهبانية التي

ينبذها نبذا مطلقا = "لا رهبانية في الإسلام"- كما أنّ الإسلام دين معاملة والمعاملة تفرض التأقلم مع الظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي تتحكم في التعامل.

ولو كان الإسلام ذلك الدين الذي يقدمه اليوم "الأصوليون" في تلك الصورة المشوهة لما سما، وهو لا يزال في بداية عهده، إلى تلك القمة الحضارية -ولولا استيعابه العقلاني لما وصلت إليه، من قبله، الانسانية غير المسلمة من معرفة وفكر ولما أصبح العالم الإسلامي، في ذلك الزمان السالف، قبلة إشعاع ومعرفة لكثير من طالبي علم خارج العالم الإسلامي-

واليوم، وكما أعطينا للعالم لما كان لدينا ما نعطيه من علوم ومعرفة، اليوم ونحن نعيش ظروفاً غير سارة، علينا بالطبع أن نقتبس من غيرنا ما نحن بحاجة ماسة إليه من أجل تنميتنا وتطورنا الصناعي والتقنولوجي. وإذا فعلنا ذلك بدون أي حرج ديني أو قومي، فسوف نعرف نهضة حضارية جديدة تماما كما فعل، بكامل التوفيق، أجدادنا.

وما يطبق في مجال العلم والمعرفة، يطبق في ميدان المفاهيم السياسية والاقتصادية والاجتماعية - وهي بدورها تتغير وتتطور، على الدوام، مسايرة لنضالات الشعوب ولتغيرات الزمن وتطوره، إنها هي كذلك تعتبر مكتسبات للخليقة جمعاء، بقطع النظر عن الأجناس والمعتقدات والممارسات الدينية أو عدمها.

ARCHIVE

وبطبيعة الحال، لم تكن هذه المفاهيم العصرية معروفة وبالأحرى متداولة بين المسلمين الأوائل (ولا بين باقي البشر في العالم) لقد "جاء بها الزمن" كما يقال، كنتيجة لصراعات مصيرية بين أنصار التحرر والتقدم، من جهة وبين المحافظين (في الواقع على امتيازاتهم، في غالب الأحيان).

وتتصدر هذه المفاهيم - التي هي ومعذرة عن التكرار، وليدة العصر الذي نحياه والمختلف، جذريا، عن العصر الذي عاشه السلف قبل قرون خلت قضية الديموقراطية بكل مضامينها التحررية، السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية -

إن الديمقراطية التي يعتبرها الأصوليون مجرد بدعة تؤدي إلى الزندقة والكفر والإلحاد، هي المذهب الذي يمكن الشعب من أن يكون سيد نفسه وهو المؤهل، وحده، بقوة حقه الشرعي والطبيعي في ذلك، لممارستها في مساواة كاملة بين المواطنين بدون تمييز بينهم وبدون فرق بين الرجل والمرأة، لأن قضية تحرير المرأة ظاهرة من المظاهر الساطعة للعصر. فلقد بات من غير المقبول بل ومرفوضاً رفضا مطلقا أن يبقى نصف المجتمع مهمشا وضحية حيف دام قرونا - إن هذه الوضعية بالإضافةإلى أنها شاذة وغير طبيعية، فإنها غير متجانسة مع التحولات الديمقراطية العميقة التي سار يحياها عالمنا المعاصر - بل، وأكثر من

ذلك، فإن تطور مجتمعنا وحتى تحرر الرجل ذاته رهينان بإعطاء القضية الحل المناسب الوحيد، وهو يتلخص في جعل المرأة، قولا وفعلا، تشريعيا وممارسة، في مستوى الرجل لها ما له وعليها ما عليه -

هذا، وسوف نكون مخطئين إذا اعتقدنا بأن اليوم فقط يوجد في مجتمعاتنا العربية الإسلامية من يتبنى هذا الموقف التحرري من قضية المرأة - إن كثيرا من المفكرين المسلمين ربطوا ابتكاراتهم العلمية بصياغات تحررية، فكرية ومجتمعية، وكان الكثير منهم، في هذا السياق يناشد تحرر المرأة ويشجعه - وفي هذا المجال، وكمثل فقط، لكنه مثل رائع ومرموق، ندرج، في هذا السياق، ماكتبه في حق المرأة، قبل ثمانية قرون عميد الفلسفة العقلية العربية أبو الوليد ابن رشد، هذا المفكر العظيم الذي، بالإضافة إلى كونه فيلسوفاً يرجح العقل، كان قاضي الجماعة بقرطبة وفقيه الفقهاء بالأندلس والمغرب. لقد كتب، وفي ذلك أكثر من عبرة للإسلاميين أعداء تحرر المرأة، عليهم أن يتأملوا: "إن حالتنا... تتطلب أن لا نطيح بكل ما يعود علينا بمنافع المرأة - فهي في الظاهر صالحة للحمل فقط. وما ذلك إلا حالة العبودية التي أنشأنا عليها نساءنا أتلفت مواهبها العظيمة وقضت على مواهبها العقلية - فحياة النساء تنقضي كما تنقضي حياة النبات، فهن عالة على أزواجهن وقد كان ذلك سببا في شقاء المدن وهلاكها" (1)

لنقارن هذا الموقف الواضح، النير، الجامع والعميق، المعبر عنه منذ آخر القرن السادس للهجرة وآخر القرن الثاني عشر للميلاد، مع ما تدعو إليه اليوم، في هذا الموضوع، ومواضيع أخرى، "الجماعات الإسلامية" - فمجرد المقارنة تبين لنا أنه، منذ القدم، وجد بين المفكرين المسلمين، من دعا بالإضافة إلى التحرر الفكري، إلى خلاص المرأة ليس فقط بصفتها إنساناً يحق له ما يحق للإنسان الآخر الرجل، ولكن كذلك كعنصر اجتماعي فعال لا مناص من مشاركته مع الرجل في بناء مجتمع مجتمع سليم وذلك لنتلافى "شقاء مدننا وهلاكها".... وهذه المقارنة ضرورية لأنها تبين لنا الى أي درجة من الانحطاط الحضاري وصل إليها هؤلاء الإسلاميون ونحن وهم في بداية القرن الخامس عشر الهجري وعلى عتبة القرن الواحد والعشرين الميلادي.

ودفاعا، دائما، عن الإسلام ضد الإسلاميين، لابد كذلك من استحضار حركة الإصْلاح، التي تزعمها مصلحون مسلمون من أمثال جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده في آخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين - ولقد ظهرت هذه الحركة، كما هو معروف، في ظروف كان فيها العالم العربي، حسب وصف الأديب والصحفي المصري أحمد أمين "شيخا هرما حطمته الحوادث وأنهكه ما أصابه من كوارث...2 "وفعلا، كان يسود عالمنا

العربي الإسلامي في تلك اللحظة الحرجة من تاريخه، الظلم والاستبداد والفوضى والشعوذة - وكان ذلك، قد وقع عقب قرون طويلة ومظلمة من الاحتلال التخريبي والهمجي المغولي وقرون من السيطرة اللاحضارية للأتراك العثمانيين. ولم يكد هذا الاحتلال الأخير يقترب من نهايته حتى أتى الاستعمار الغربي، خصوصا الإنجليزي والفرنسي، ليبسط هيمنته على المنطقة العربية في المشرق مستغلا انهيار الإمبراطورية العثمانية إثر انهزمها مع حليفتها ألمانيا في الحرب العالمية الأولى-

ففي جو الإحباط هذا، نشأت وكرد فعل على الحركة الإصلاحية الإسلامية المشار إليها أعلاه، تدعوه باسم الإسلام الحنيف، إلى إصلاح ما أفسده الانحطاط والتأخر، منادية إلى نهضة وتجديد في المجال الديني والثقافي والمجتمعي بصفة عامة-

ومنطقيا مع خطتهم التحررية هذه، لم يترددوا في أن يُوصوا، من أجل خلق ظروف نهضة حضارية جديدة، بالتعلم من عند الغرب الذي كان قد دخل، حينئذ، عهد العلم العصري والتقدم الصناعي وعهد الحرية والديمقراطية. كانوا ينادون إلى هذا، أسوة بأجدادهم وسلفهم، بدون أن يعتبروا ذلك انزلاقا نحو "التغريب" أو دخولا في "الزندقة والإلحاد"، على عكس ما نسمعه اليوم من رموز "الجماعات الإسلامية".

وفيما يخص مغربنا العربي، لسنا في حاجة إلى التذكير بأن زعماء حركاته الوطنية الأوائل قد سلكوا مسلك من كانوا يعتبرونهم كمعلمين لهم أي السلفيين من أمثال جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي فكانوا، مثلهم، يعتمدون تعاليم الإسلام التحررية كايديولوجية، لحث المواطنين على الابتعاد عن الشعوذة والطرقية التي كان يرتكز عليها ويشجعها المستعمر لتبرير احتلاله واستعماره-

ولقد تميز، في هذا الصدد، قطرنا المغربي بالذات وعلى وجه الخصوص، عميد حركتنا الوطنية المرحوم علال الفاسي والعالم المحدث الشيخ محمد العربي العلوي- الأول، اعتمد السلفية الإسلامية كمنهج فكري في بداية زعامته للحركة الوطنية الناشئة، والثاني استعملها لمؤازرة الحركة الوطنية بجميع فصائلها بما فيها الفصائل التقدمية والاشتراكية. وعلى وقاره وكبر سنه، عرف النفي في عهد الاستعمار، كما وجد نفسه مرغما، في بداية عهد الاستقلال، على التخلي عن الوظيفة السامية التي كان مناطا بها، وذلك للتضامن مع التقدميين المضطهدين.

وفي الجزائر، وفي حين كان بعض «الزعماء» السياسيين المندمجين في الفرنسة، يبحثون، "بدون جدوى"، حسب اعتقادهم، عن وطن اسمه الجزائر (وحتى في المقابر!!)

نهضت "جمعية العلماء المسلمين" تطالب بحق الشعب الجزائري في استرجاع أمته المغتصبة وكرامته وحريته- ولقد كان يتزعم هذه الجمعية الإصلاحية علماء مسلمون من أمثال الشيخ عبد الحميد بن باديس والشيخ البشير الإبراهيمي والشيخ توفيق المدني، وكان لسان حالهم المعبر عن آرائهم الإصلاحية الصحيفة المجاهدة "البصائر" التي كان يديرها الشيخ البشير الإبراهيمي.

فلقد كانت أول حركة حاربت، باسم الإسلام وباسم القومية الجزائرية، سياسة الفرنسة -وفي هذا السياق فتحت، ضدا على الإدارة الفرنسية، معاهد ومدارس حرة لتعليم اللغة العربية ونشر الدين الإسلامي، الشيء الذي كان محرما كليا في المدارس العمومية الفرنسية.

والجدير بالذكر، أن "جمعية العلماء المسلمين" كانت تقوم بهذا العمل التثقيفي بالارتباط المتين بالقضايا المجتمعية الأخرى في سياق نضال الشعب الجزائري التحرري الشمولي - ولهذا الغرض، كان هؤلاء العلماء المصلحون المسلمون ينسقون عملهم مع ما كانت تقوم به سائر فصائل الحركة الديمقراطية الجزائرية -وهكذا، لما تأسست، في شهر غشت 1951 " الجبهة الجزائرية للدفاع عن الحرية واحترامها "لم تتردد "الجمعية" في الانضمام إليها وكانت الجبهة تضم ثلاثة أحزاب سياسية من ضمنها الحزب الشيوعي الجزائري. حقا، لم تعمر طويلا هذه الجبهة، لكن هذا موضوع آخر لا مجال للتطرق إليه ضمن هذه السطور.

خلاصة القول، إن هناك الإسلام وهناك الإسلاميون الذين يعتنقون، فعلا، الإسلام، دينا، إلا أن مفهومهم له مفهوم خاص بهم -

إن التاريخ قد أعطى الدليل على أن الإسلام العقيدة لا يتعارض مع الانفتاح على الآخرين ولا يمنع الإسهام في التطور العلمي، والاجتماعي، بل يحث على ذلك وبإلحاح-

إن الإسلاميين الذين ينعتون أنفسهم "بالأصوليين" لا يرون الإسلام إلا كمجرد عقيدة جامدة لا تتزحزح. انهم لا يبصرون إلا إلى الوراء غير مبالين بالتحولات الكونية والتطورات المجتمعية التي هي من ثمار جهود الإنسانية جمعاء- وهم، بالتالي، لا يوافقون على أن الإنسان المسلم، الرجل والمرأة على السواء، له الحق في أن يتمتع بها كذلك-

إنهم «يجاهدون» وأحياناً باستعمال الإكراه والعنف بل والإرهاب ليفرضوا ما يسمونه "بالمجتمع الديني" في حين أن ما يناسب متطلبات العصر ويتطابق مع مطامح المواطن والمواطنة التحررية والديمقراطية هو المجتمع المدني.

نعم، إن الدين يمكن أن يكون اعتقاد الجميع ولا حاجة إلى تسييس قوانين لتطبيق ممارسته. لكن ، في المجال السياسي والاقتصادي والاجتماعي يجوز بل من المفروض أن تتعارض فئة أو طبقة مسلمة مع فئة وطبقة مسلمة أخرى، كلها تناقضات اجتماعية موضوعية وطبيعية لا يمكن أن تجد حلولا لها إلا في خضم صراعات طبقية. بدون أن يكون ذلك لا زندقة ولا ردة دينية-

وليس للإسلاميين لا مشروع مجتمعي ولا برنامج مرحلي سوى الدعوة الى تطبيق "الشريعة" على الصعيد المجتمعي. إنهم يحاربون كل تطلع تحرري ديمقراطي عند الرجل أو المرأة، لأن ذلك "غير شرعي" حسب منطقهم.

وما يجري من صراعات دموية في مصر والجزائر، على سبيل المثال، يُبين إلى أي درجة من الدراما يمكن أن يصل إليه هذا النوع من التعصب البعيد كل البعد عن الإسلام السموح والمتفتح-

وما يحدث من تعسفات على أبسط حقوق الإنسان في البلدان العربية التي تعتمد "الشريعة" دستورا لحكمها، ونعني أساسا، السودان والعربية السعودية. لنموذج ساطع لنوعية المجتمع الديني الذي يسعى بكل الوسائل، إلى بنائه هنا وهناك في عالمنا العربي.

ARCHIVE

ومثل أخير لهذه التعسفات التي تمارس باسم "الشريعة" والشريعة منها بريئة، تجلى في ما وقع لشخصيات ديمقراطية بالمملكة السعودية في بداية ماي المنصرم. لقد تجرأ هؤلاء المواطنون السعوديون، على إعلان تأسيس "لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية" وبمجرد هذا الإعلان قامت القيامة وحكمت ما تسمى ب «هيئة كبار العلماء» في المملكة السعودية" بتحريم اللجنة المعلن عنها بدعوى أنها "غير شرعية"!! ولا حاجة لوجودها لأن المملكة العربية السعودية «تحكم شرع الله والمحاكم الشرعية منتشرة في جميع أرجائها....»!! ولم يقف الأمر عند هذا الحد بل تعداه بحيث قررت السلطات السعودية فصل هؤلاء الشخصيات من وظائفهم وسحب رخص المحاماة لاثنين منهم! (راجع الصحافة الوطنية المغربية ليومي 14 و 15 ماي 1993)- وما هذا سوى مثل "بسيط" لما يرتكب من اجراءات لاإنسانية باسم "حكم شرع الله" ضد المواطنين والمواطنات، في السودان كذلك وفي مجتمعات إسلامية أخرى تسلط المنهاج ذاته، كإيران التي تجاوزت، في هذا المجال كل الحدود.

إن مثل هذا الحكم، الذي لسنا في حاجة إلى وصفه، يسعى، من يسمون أنفسهم بالجماعات الإسلامية "أو" الأصوليين" فرضه بالإكراه والإرهاب في عموم البلدان العربية والإسلامية الأخرى - وما يجري، في هذا الصدد، في مصر والجزائر، على سبيل المثال لدليل

قاطع بأن الخطر جسيم وحقيقي، وهو يهدد كل المجتمعات العربية والإسلامية الأخرى بدون استثناء.

لكن يبقى السؤال مطروحاً : كيف يجب مجابهة هذا الخطر للحيلولة دون وصوله إلى تحقيق أهدافه ؟ نرد على هذا السؤال، بدون تردد : ليس بالاضطهاد والعنف يمكن إحباط إرهاب هذه الجماعات. ان التجارب، ولو كانت بمضامين وأهداف مغايرة لمضامين وأهداف الحركات الإسلامية المعاصرة، تبرهن على أن الاضطهاد لا يخلق سوى تجذير مقاومة الحركات المضطهدة ما دامت الأسباب العميقة لنشوب هذه الحركات لم تؤخذ بعين الاعتبار ولم تعالج.

هنا نريد أن نلفت الأنظار إلى أن ظاهرة الأصولية في العالم العربي وباقي البلدان الإسلامية يتزامن تفاقم أخطارها مع تفاقم الأزمات المجتمعية التي تعرفها بلدان هذا العالم - إن "الجماعات الإسلامية" و "الأصوليين" يجدون "تبريراتهم" و "شرعيتهم" في الفشل الذي منيت به مشاريع الحركات والأحزاب السياسية التي قادت معارك الاستقلال وتقلد بعضهم زمام الحكم -فعلى اختلاف نوعية ومضامين هذه المشاريع وتنوع مناهج تطبيقها هنا وهناك، لا نرى أينما نوجه أنظارنا سوى العجز، ولو بكيفية متفاوتة، في إنجاز الإقلاع التنموي سواء في المجال الاقتصادي والاجتماعي أو الديمقراطي السياسي. ذلك الإقلاع الذي تطمح إليه وتنتظره بكل تلهف شعوبنا. والأصوليون ينسبون هذا الفشل، إلى "الابتعاد" عن "الشريعة" وعدم اعتماد تعاليمها الثابتة "الصالحة في كل زمان ومكان "في التخطيط وفي التسيير وحتى في السلوك الشخصي. وهنا ينحصر مشروعهم وبرنامجهم بدون أي تدقيق ماعدا الضبابية والغموض وتحريم كل شيء سوى "العبادات" حسب مفاهيمهم وطقوسهم الخاصة لهذه العبادات-

وكيف ما كان الأمر، إن الوقاية المنيعة الوحيدة من هذا السرطان الزاحف والمتمدد تكمن بكيفية مطلقة في ضرورة الانكباب بجد على أصل الداء وأصل الداء هو التخلف الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والثقافي، والفشل في كيفية الخروج منه - والوسيلة الناجعة في هذا الصدد هي في ممارسة الديمقراطية الحقة التي تضمن تعبئة الجماهير وتنظيم نضالها من أجل التغيير المنشود. ولئن كانت الديمقراطية السياسية ضرورة حتمية لنصرة هذه المعركة المصيرية إلا انها، بدون أن تكون مقرونة بإنجازات اقتصادية واجتماعية، لا يجدي وتبقى مهددة بالتراجع بل وبالزوال.

إن الديمقراطية السياسية المجردة لا تتعايش مع استمرار الأزمات المجتمعية. إن التاريخ يعطينا في هذا المجال أكثر من تجربة وأكثر من درس : فلنتأمل مليا ما تحياه الجزائر

الشقيقة اليوم من مآسي لا يمكن التنبؤ بما سيؤول إليه المسلسل الجهنمي التصاعدي الحالي، وذلك بعد أن عرفت الانتفاضة الجماهيرية الديمقراطية الرائعة لأكتوبر 1988 التي أنجبت مكتسبات ديمقراطية لم يعرفها سابقا الشعب الجزائري. لكنها بقيت إنجازات ديمقراطية سياسية محضة في حين استمرت الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية كما كانت عليه أي في حالة أزمة عميقة شاملة.

إن المعركة إذن، معركة = مجابهة "الجماعات الأصولية" بالحوار مع من يقبل منهم الحوار أو بالجدل والحجة والتحليل والكشف عما تنطوي عليه من مخاطر دعوة المتعصبين والمتزمتين منهم –يبقى أن جوهر المعركة هو العمل بجد وصبر وشجاعة وتبصر من أجل الإقلاع في طريق التنمية الديمقراطية السياسية والاقتصادية والاجتماعية، أي الإقلاع التنموي بجميع مضامينه–

هذه المهمة الخطرة بقدر ما هي ملحة تعود، في الأساس، إلى قوى المستقبل، القوى الديمقراطية والتقدمية الموحدة – هل هي فاعلة ؟

## مراجع :

1– ذكرته الأستاذة فاطمة طحطح في مقال لها جاء في صحيفة الاتحاد الاشتراكي بتاريخ 8 أبريل 1993 عنوانه "العلاقة الجدلية بين الاجتهاد والمرأة والتنمية "ومصدرها" من كتاب "الطبيعيات" لابن رشد نقلاً عن "المرأة في حضارة العرب" ص 260 لمحمد جميل بهيم وكذلك كتاب لهيثم منّاع بعنوان "المرأة في الإسلام"

2– أحمد أمين = زعماء الإصلاح في العصر الحديث ص 8 دار الكتاب العربي بيروت – لبنان.

# الدعوة والدولة *

**■ عبد السلام ياسين**

أقصد بالدعوة رجال الطلب الحاملين هَمَّ الأمة الساعين لإقامة دين الله في الأرض تلبية للنداء القرآني : « يا أيها الذين آمنوا » المنوط بهم تحقيق مطالب الشريعة. وسواء كانت الدعوة منظمة تنظيما موحدا في الأقطار التجزيئية الموروثة أو كانوا جماعات تتعاون ريثما يزداد التقارب والتلاحم إلى وحدة ما، فإن واجب الدعوة إقامة الدولة الخلافية الموحدة ابتداء من دول إسلامية قطرية، ينظر في نوع النظام الأصلح لربطها تدريجيا.

من مطالب الدعوة كشف المتلبسين بالإسلام الملبسين أمثال الدكتور الفيلسوف الملحد والرد عليهم. هذا نهي عن المنكر واجب في كل المراحل، لكن الدولة الإسلامية بعد بنائها هي الأداة الكفيلة بقطع لسان الأفاكين. لا أقصد قطع العضو الناطق. فليس قطع الألسنة من الحدود الشرعية، بل أقصد إسكات الأصوات النكراء. وللردة أحكامها الشرعية لا بد أن تأخذ مجراها في دولة الإسلام.

إن مهمة الدعوة أن تُنْشيء الحياة الإسلامية وتشيد أركان الدين في المجتمع. أي أن ترعى المقاصد الشرعية في « العبادات » كما يعبر علماء الأصول. ومهمة الدعوة بعد أن تصبح الدولة بيدها، طوع إرادتها. أن تستصلح الوسائل المادية والمالية والتقنية والإدارية

---

* نص الفصل الأخير من كتاب « نظرات في الفقه والتاريخ » للأستاذ عبد السلام ياسين والذي نستأذنه في إعادة نشره تعميما للفائدة. وقد صدرت الطبعة الأولى للكتاب في يونيو 1989 عن مطبعة فضالة – المحمدية – . – آفاق –

لخدمة المطالب الدنيوية. أي أن ترعى مقاصد الشرع «من جانب الوجود» في ميادين «العادات» و«المعاملات».

ومن أهم وظائف الدولة الإسلامية، عندما تكون أداة توجهها الدعوة، صيانة المطالب الإسلامية وحياطتها بأن «تدرأ عنها الاختلال الواقع والمتوقع فيها».

إن إعادة العلاقات بين الدعوة والدولة إلى نصابها الإسلامي بعد هذه القرون التي استبد فيها السلطان العاض والجبري على القرآن مهمة تحتاج إلى جهاد القومة، وتحتاج إلى اجتهاد. في ظل الحكم العاض كان علماؤنا يجتهدون وهم في حيز ضيق، لذلك سموا «جنايات» ذلك الجانب المهم من واجبات الدولة، جانب الدفاع عن حوزة الدين. وكَلوا حفظ المقاصد الشرعية كلها «من جانب العدم» إلى التكليف الشرعي بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. تصوروا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبا فرديا منوطا بذمة الفرد ولم يتصوره واجبا جماعيا وقد تفتت جماعة المسلمين في زمانهم تحت وطأة العض الوراثي والاستيلائي.

رأينا أن الاجتهاد لمستقبل الإسلام، مواكبا لإنشاء الأركان وإقامة الدولة، ينبغي أن يكون جماعيا شوريا يبتغي الإجماع ما أمكن. بالتقليد من تحتُ لفكر من قبلنا وآرائهم لا يمكن أن نبني إلا بناء تقليديا يجمد على النمط الموروث. وبإطلاق العنان لكل ناعق كما تطلق الأعنة أنظمة الفساد المتمسحة بالديموقراطية و«الحريات العامة» يبرز الدكاترة الزنادقة بالجديد الإلحادي. وبالانسلاخ من قواعد علم الأصول، هذا العلم الراسخ الرصين «عماد فسطاط العلم» كما قال الشوكاني، يبرز عاميون في العلم عاميون في العقيدة عاميون في حب الرئاسة ويتصدرون للفتوى والرئاسة، يزعم الواحد منهم وهو لا يقيم لسانه في قراءة حديث واحد أن حيازة الكتب الستة الحديثية شرط كاف للاجتهاد. بالنظر من الموقع الضيق، موقع القاضي والمفتي في النوازل والمدرس التجريدي لا يمكن الاجتهاد الشمولي الأصولي معا القادر على تغطية الفضاء الواسع للمقاصد الشرعية، من حيث كونها مطالب لإنشاء أمر تلاشى والدفاع عن حوزة استبيحت، ومن حيث مناط التكليف الجماعي في الدعوة، ومن حيث سيادة الدعوة على الدولة، أي سيادة القرآن على السلطان لا العكس.

شروط علمائنا في المجتهد القادر على تفسير الأحكام التي وردت فيها نصوص قطعية الثبوت والدلالة، القادر على استنباط أحكام ظنية في غير ذلك بأدوات تقدير المصلحة القياسية العلِّية أو المصلحة المرسلة شروط صالحة، لا تزال، إن كملناها بشروط تمليها الاعتبارات السابق ذكرها فتدرجُها تحت جنس عال من المطالب.

أجمعوا رحمهم الله واتفقوا على الشروط التالية، وإجماعهم على الرأس والعين. اتفقوا على أن المجتهد لابد أن يكون عالما بنصوص الكتاب والسنة. وأن يكون عارفا بمسائل الإجماع. وأن يكون عالما بلسان العرب. وأن يكون عالما بعلم أصول الفقه «عماد فسطاط الاجتهاد وأساسه». وأن يكون عارفا بالناسخ والمنسوخ. ثم اختلفوا في شروط أخرى، منها اشتراط العلم بالدليل العقلي، والعلم بعلم أصول الدين، والعلم بعلم الفروع لأن العلم بها وممارستها يعطي «الدربة» اللازمة، والعلم بعلم الجرح والتعديل ليشارك علماء الحديث ذوي المنة على أجيال المسلمين إلى يوم الدين جزاهم الله خير الجزاء، ومعرفة القياس بشروطه وأركانه لأن القياس مناط الاجتهاد وأصل الرأي ومنه يتشعب الفقه.

لو اجتمعت كل هذه الشروط في رجل لما استطاع في عصرنا أن يحيط بالوسائل الضرورية لتحقيق المقاصد الشرعية. يلزمه فقه دقيق بهذه المقاصد وهي قد التبست في العقول وفترت في النيات وغابت في الواقع. كيف يصوغها مطالب، كيف يوقظ الأمة النائمة، كيف يكوِّن حزب الله، كيف يربيه، كيف يزحف به إلى بناء الدين ثم حفظه «من جانب الوجود وجانب العدم» دعوة ودولة.

لا يكفي الواحد للمهام الاجتهادية ولا يقف واجب المجتهدين عند استنباط الحكم وتقنينه. لابد أن يكون أهل الاجتهاد من أهل الدعوة من صميمها. ممن يحيون بها ويتنفسون روحها ويغضبون على «الاختلال الواقع والمتوقع فيها». إن كانوا أصحاب أوراق وكراريس ونصوص التجريد والتقليد، إن كانوا عقولا تدور على ألسنةٍ عليمة والقلب فارغ فلن يكونوا إلا طامة أخرى تأتي على الدين «من جانب العدم».

يلزم المجتهدين في غد الإسلام، بعد الشروط المعرفية والشروط الإيمانية، أن ينظروا من أعلى إلى الأمور، من جانب القرآن، والسلطان واقف بين يديه للخدمة، وأن ينظروا بعيدا إلى أفق وحدة الأمة وإقامة العدل والشورى، وحمل رسالة رب العالمين للعالمين، ومتى يكونون أهلا لذلك إن لم يكونوا من أهل الإحسان. بالمعنى العالي الواسع للأحسان كما نبسط الإحسان في كتاب «الإحسان» إن شاء الله.

لم يكن فقهاؤنا جميعا ذوي رأي تجزيئي مسجونين في الدوائر الضيقة. فمن أفذاذهم الإمام الشاطبي رحمه الله الذي كان واسع الأفق بعيد مَرْمى النظر. نجده يندد بالحرفية الضيِّقة، ويصغر شأن الذين يدخلون أنفسهم في الاجتهاد «غلطا أو مغالطة» دون أن يشهد لهم أهل «الرتبة» بالاستحقاق. وقال: «ودليل ذلك (أي دليل أن الشرع اعتبر المقاصد وجاء بها) استقراء الشريعة والنظر في أدلتها الكلية والجزئية، وما انطوت عليه من هذه الأمور العامة على حد الاستقراء المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص، بل بأدلة منضاف

بعضها إلى بعض، مختلفة الأغراض، بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة».

ما أجمل هذا الكلام وأدقه وأعلاه! أدلة منضاف بعضها إلى بعض مختلفة الأغراض تنتظم على أمر واحد. هذا هو الجمع الذي نطلبه لشتات الأذهان التي تستدل جهدها على تفرقة الأمة وتبديع الناس وذكاة الحلزون، بينما أهل الإلحاد يرفضون الله والنبوة والآخرة ليجمعوا حولهم غثاء المحرومين حول الأمر الثوري الجامع: الخبز والكرامة الإنسانية والإنتاج والتوزيع.

# التعليم العالي الجماهيري والتصور الديني في المجتمعات العربية المعاصرة (*)

**■ ديل إيكلمان**
جامعة دار تموث (الولايات المتحدة)
**■ ترجمة محمد أعفيف**
جامعة محمد الخامس (المغرب)

يعمل انتشار التعليم العالي بين الجماهير اليوم، في العالمين العربي والإسلامي، على إعادة صياغة تصورات الذات والدين والسياسة عند أفراد مجتمعات هذين العالمين. وتعدّ اعادة تشكيل مفاهيم الذات والمجتمع بالنسبة إلى العالم العربي وهو يودّع القرن العشرين، أمراً قاعدياً، يكتسي من الأهمية ما اكتساه ادخال الكتب المطبوعة وانتشارها في القرى الفرنسية في القرن السادس عشر(1). إلاّ أن ما يثير دهشتنا هنا، هو أن ما نعرفه عن استعمالات القراءة والكتابة في أوربا القرون الوسطى والفترة ما قبل الحديثة، يفوق ما نعرفه عن الظاهرة نفسها في العالمين العربي والإسلامي في الوقت الراهن. وقد تنبّه عدد من الباحثين إلى وجود صلة بين انتشار التعليم العالي ونشاط الجماعات الدينية. إلاّ أن الكثيرين ممن تنبّهوا للظاهرة أخذوا أقوال (أو ادعاءات) الجماعات الدينية النشيطة –أو من يُعرف أفرادها بالأصوليين– في قيمتها الظاهرة. أو بعبارة أخرى، اعتبروا أن الأصوليين إنما يعملون على إعادة تأسيس الأنماط القديمة من الفهم الديني والممارسة والنتيجة الطبيعية لهذا الاعتبار، هي صرف الاهتمام عن التجديدات المفاهيمية وشبكات الاتصال والعمل المحدثة، التي يعم أثرها على كل المسلمين، وتعمل بشكل كبير علي تحديد مسار التفكير الإسلامي

---

(*) صدرت الصيغة الأصليةلهذا المقال بالانكليزية في :
American Ethnologistm vol. 19, no. 4 (November 1992).

المعاصر. ومع هذا تبقى ظاهرة الحركات الأصولية وادعاءات المنضوين تحتها، ظاهرة معاصرة متميزة في العالمين العربي والإسلامي(2).

سنعمل في هذه الورقة علي تحليل عملية اضفاء طابع الموضوع (Objectification) على التصور الديني في الشرق الأوسط المسلم، وكذا علي تحليل السيرورة التي أصبحت بها الأسئلة الثلاثة التالية تحتل الصدارة في وعي جمهور عريض من المومنين، وهذه الأسئلة هي : ما الدين الذي أدين به ؟ لماذا هذا الدين شيء مهم في حياتي ؟ ماهي الكيفية التي تعمل بها المعتقدات الدينية على تحديد سلوكي ؟ ومن هنا، فإن اضفاء الموضوعية لايعني رؤية الدين بجسبانه فقط وحدة متجانسة أو وحدة عقائدية موحدة، حتى وإن كان هذا ما يعنيه اضفاء الموضوعية عند بعض المفكرين. وحجتي في ذلك، أن هذه الأسئلة الموضوعية أسئلة راهنة تميز الوضع القائم اليوم، وتعمل بصورة متنامية على صياغة الخطاب وتحديد الممارسة لدى كل المسلمين، بل وتعمل، عند البعض، على اضفاء المشروعية على معتقداتهم وممارساتهم الدينية بما تؤكده من عودة إلى التقاليد الدينية الأصيلة. وسأركز بصورة خاصة على الكيفية التي أصبح بها الدين، في الظرف التاريخي الراهن، مجسداً في وعي كثير من الناس. وتساؤلنا على هذا النحو، يأتي في جانب منه من كون التساؤل بالكيف أكثر يسراً من التساؤل عن السبب أو بلماذا، ومن كونه أيضاً (أي التشاؤل بالكيف) أكثر التساؤلات عرضة للإهمال. وفي اعتقادنا أنه تجب مناقشة موضوعات مثل موضوع تجسد الدين في وعي الناس، إلا أن مناقشة من هذا القبيل تقتضي البحث في الخطاب. وإذا كان متعذراً على الناس المعنيين مناقشة ذلك نقاشاً مباشراً وصريحاً، إما بسبب القهر السياسي وإما بسبب احترامهم القيم الاجتماعية، فإننا نرى من الملائم أن يقوم المختصون بنقاشها نيابة عنهم، سواء اتفقوا مع هؤلاء المختصين أو خالفوهم في الرأي.

أما ما سنحاول اثباته في ما يتعلق بمميزات الفترة الراهنة، فهو أن هذا الخطاب وهذا النقاش الدائر حول التقاليد، بعنيان أعداداً كبيرة من الناس. كما يتضمنان بالضرورة، وعياً بتقاليد مذاهب المسلمين الآخرين وغير المسلمين، حتى وإن كان فهم هذه التقاليد مشوباً أحياناً بالخلط والتشويه. ذلك أن التعليم الجماهيري والاتصال الجماهيري سهّلا عملية نشر هذا الوعي وأحدثا تغييراً في أسلوب الخطاب ومجال امتداده الممكنين، كما عملا على إعادة تشكيل طبيعة الفكر الديني والممارسة الدينية، وعلى تشجيع الخوض علناً في نقاش مضامينها. وعلى الرغم من أهمية كل من التعليم الجماهيري والاتصال الجماهيري بالنسبة إلى الديانات العالمية في عصرنا الراهن، إلا أن التأثير الكامل للتعليم الجماهيري بالنسبة إلى الديانات العالمية في عصرنا الراهن، إلاّ أن التأثير الكامل للتعليم الجماهيري، وبخاصة التعليم

العالي، لم يبدأ الإحساس به في كثير من أنحاء العالم الإسلامي إلاّ في وقت قريب بل وما يزال في بداياته.

والمقاربة التي نودّ نهجها في هذه الورقة، ليست بمقاربة خطية تطورية -إذ إنها تختلف في هذا المنحنى عن مقاربة هابرماس(Habermas) (3)، حتى وإن كنا استلهمنا منها ما ترويه من تأكيد في مناحي أخرى على فعل التواصل -غير أن مانسعى إليه في ما يتعلق بالسياق، هو اعطاء وصف للسمات البارزة لهذا التغير الثقافي المندمج. ويبدو أن الدراسات التي قام بها بورديو(4) عن التعليم العالي، وكشف فيها عن التوافقات والصلات الموجودة بين المكانة (Status) والسلطة و« طرق المعرفة » التي ترسخها مختلف المؤسسات التعليمية، يمكن أن تستخدم منطلقا لفهم التحولات العميقة التي تعرفها السلطة الدينية الملحوظة اليوم في كثير من جهات العالم الإسلامي. ولعل آراء بورديو تكون أجدى وأنفع في اقتراحاته المتعلقة بالكيفية التي تعمل بها الممارسات المعقدة في المؤسسات التعليمية على اعادة انتاج علاقات غير متكافئة تبرز في توسيع الثروة والسلطة في المجتمع. بيد أن اقتراحه هذا أقل جدوى في إظهار الكيفية التي يترك بها القمع أو الكبت الذي تمارسه الأنظمة السياسية مجالاً للمعارضة والاحتجاج (5). والواقع أن بعض أشكال مقاومة المؤسسات المركزية في المجتمع، قد تبدو ذات أهمية بالغة في دعم البناء الثقافي لخطاب ذي سلطة، لكن شريطة احتوائه كل مصادر المعارضة والانشقاق الممكنة. ومن هذا المنحى، يمكن أن تستخدم كتابات غرامشي (6) كعنصر متمم ومفيد لآراء بورديو التي تؤكد اعادة انتاج الترتيبات الاجتماعية القائمة. وحتى إن كان غرامشي يعرض آراءه بدقة أقل من بورديو، فإنه مفيد في ما يقترحه من أن المثقفين، حتى وإن كانوا هم وخطابهم مقيدين بالنظام الاجتماعي القائم، إلا أنهم لا يعملون البتة على اعادة انتاج ذلك النظام، وما يقومون به، ولو بصورة غير معلنة، هو زرع بذور المقاومة والاحتجاج. ونحن من جانبنا، في تركيزنا على التطورات الحديثة التي عرفتها الخطابات ذات السلطة في المجتمع والمعارضة التي تلقاها، نَسْعى من وراء ذلك التركيز إلى وضع تلك الخطابات في سياقاتها التاريخية والسياسية الخاصة.

والملاحظ أن بعض عناصر الايديولوجيات الإسلامية المعاصرة تصرف انتباهنا عن هذه السياقات الخاصة. فالمسلمون يتفقون على تعريف أنفسهم بأنهم « أصحاب كتاب »، حتى وإن كان جل المسلمين وإلي وقت قريب -خاصة المسلمين الذين يعيشون في منطقة الشرق الأوسط- لا يحسنون القراءة والكتابة بالقدر الذي يمكّنهم من القراءة والفهم المباشرين للنص القرآني وغيره من النصوص الدينية الأخرى. ومع هذا القصور بقيت فكرتا الكتاب والنص سائدتين زمناً طويلاً في كثير من السياقات الاجتماعية. ومن هذا المنحى،

تكون الاستعمالات المتعددة للمعرفة بالقراءة والكتابة، وكذا تداول الكلام المنطوق والمكتوب في ما يعرف بـ «مركز» العالم الإسلامي تشبه إلى حد كبير مثيلاتها في ما يعرف بـ «هوامش» أو أطراف العالم الإسلامي (7)، والأكثر من هذا أنه حتى في المناطق التي لا تتوافر فيها النصوص، يتصرف أهلها كما لو كانت متوافرة لديهم. وتحمل فكرة الكتاب، قياسا على النص المقدس الذي يمثله القرآن الكريم(8)،إلى أذهان كثير من المسلمين، أن تثمين المعرفة لا يكون إلاّ إذا كانت تلك المعرفة راسخة ومحفوظة في الذاكرة. وفي المغرب، مثلاً، مازال النمط العرفي المتعلق بالمعرفة الإسلامية مرتبطاً إلى اليوم ارتباطاً وثيقاً بفهم عامة الناس للإسلام، كما أن لهذا النمط المعرفي نظائر مهمة في دوائر المعرفة الأخرى من غير الدينية(9).

ولايزال حفظ القرآن يمثّل إلى اليوم بالنسبة إلى المغاربة شكلاً من أشكال الرأسمال الثقافي الذي يوضع فوق كل تساؤل، حتى وإن كان عدد حفظة القرآن -الذين يحفظون النص القرآني برمته- يقل عما كان عليه عددهم في الأجيال السابقة. وتصلح طريقة حفظ القرآن واستظهاره كنموذج (Paradigm) في تلقين العلوم الدينية الأخرى، بل وحتى في حقول المعرفة الأخرى حيث يعدّ امتلاك النصوص عن طريق الحفظ أمراً نموذجياً. ولم تشرع النخبة المغربية في ارسال أبنائها إلى المدارس التي أنشأتها ادارة الحماية الفرنسية إلاّ في العشرينات والثلاثينات من هذا القرن. إذ بعد وقوع هذا التحول، فقد التعليم العالي الإسلامي، الذي أصبح مقصوراً بصورة كبيرة على طلاب البوادي، الكثير من وجاهته التي عرفت تدهوراً سريعاً، حتى وإن بقيت الفكرة السائدة في أذهان عامة الناس عن المعرفة هي المعرفة الراسخة والمحفوظة في الذاكرة (10). أما تطورالتعليم العالي الجماهيري منذ السبعينات، فهو الذي أوجد تحدياً لهذا الأنموذج وأعطى بديلاً آخر في أسلوب المعرفة.

## أولاً: التدين والتعليم العالي الجماهيري

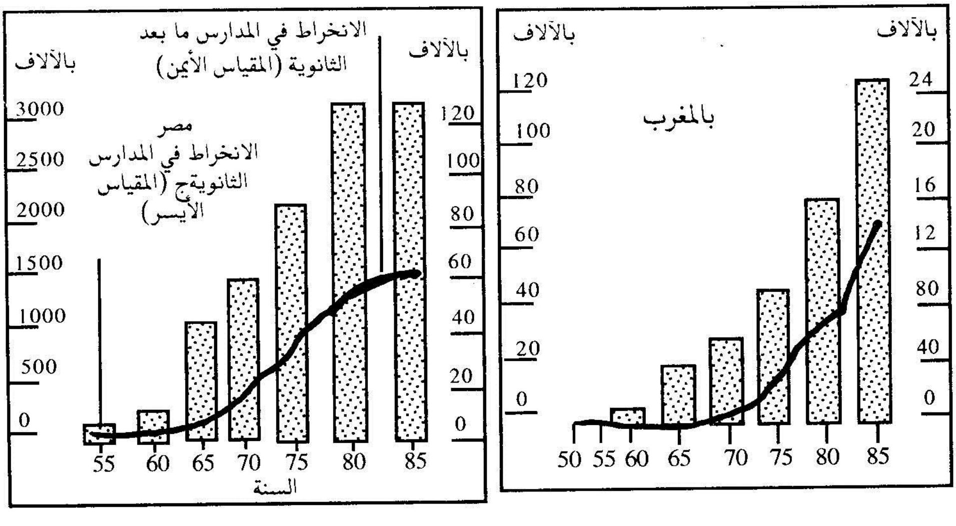
التغير الكبير الذي يعرفه الادراك القاعدي للدين أو السياسة، غالباً ما يحدث بمقادير كبرى، إلاّ أن الاحساس به يكون ضعيفاً زمن وقوعه. إذ لاتظهر القطيعة التي يحدثها مع الماضي ويعترف بها إلاّ عند استعادة أحداث الماضي واستعراضها. وفي هذا الصدد يمكن الاستشهاد بما قاله مارك بلوك (11) في نقاشه العلاقات التبعية في أوربا الاقطاعية (الفيودالية)، من أن الأجيال المتعاقبة لم تكن تخلق بصورة واعية أنماطاً اجتماعية جديدة، لكن كانت ، عوض ذلك، تستنهض وتستحث قيامها أثناء «سيرورة محاولة تبنّيها الأنماط القديمة». والشيء نفسه يمكن أن يقال عن التعليم العالي الجماهيري. فحتى في الحالات التي يُستغل فيها التعليم العالي الجماهيري في تعزيز أنماط المعتقدات والسلط القديمة، فإنه تتولد

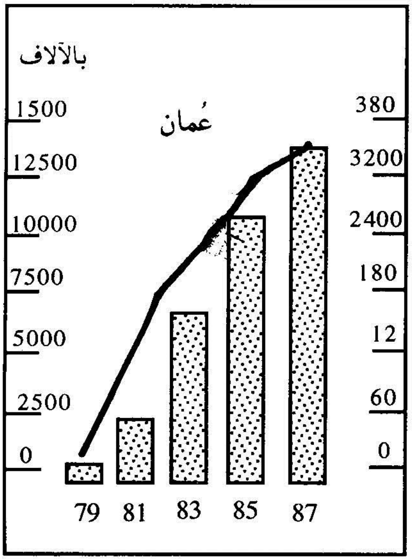
عن بنيته الأساسية طرق جديدة للتفكير في الذات والدين والسياسة، وهي طرق ذات سلطة في المجتمع.

تعدّ ظاهرة التعليم العالي الجماهيري، في كثير من جهات الشرق الأوسط، ظاهرة حديثة، إذ إن بداياتها الأولى لم تكن إلآ في الخمسينات من هذا القرن. ولم تبدأ الأفواج الأولى من الطلبة تنهي تعليمها في الأسلاك العليا، إلآبعد مرور حوالي خمس عشرة أو عشرين سنة علي هذه البدايات، وبالضبط ما بين 1970 و 1980، إذ إنه في هذه الفترة قد أصبح بالإمكان تبين العواقب الناجمة عن انتشار التعليم العالي. ففي مصر، مثلا، زاد أعداد تلاميذ الابتدائي على ضعفه في العقد الذي تلا ثورة 1952، ثم حدثت زيادات مناسبة لهذا الارتفاع في التعليمين الثانوي والعالي في أواسط الستينات (انظر الشكل رقم (1)). والملاحظ أن توقيت توسع التعليم وانتشاره اختلفا من جهة إلى أخرى في الشرق الأوسط. ففي المغرب مثلاً لم يبدأ هذا الانتشار الواسع للتعليم إلآ في عقد الستينات(12)، وفي عُمان، الذي سنفصل في وضعه الخاص في ما بعد، لم تتح فرص التعلّم لأبنائه وتنتشر المؤسسات التعليمية إلآ في عقد السبعينات. ولإعطاء بعض الأرقام عن هذا البلد، فإن أعداد التلاميذ والطلبة في كل أسلاك التعليم ومستوياته في عُمان. كانت

شكل رقم (1)

الانخراط في المدارس الثانوية وما بعد الثانوية في كل من مصر والمغرب وعُمان (1985- 1986).





ملاحظة : الاحصاءات التي انبنت عليها هذه الأشكال، هي بالضرورةاحصاءات تقريبية، إذ إن هذه الدول المعنية تعيد تصنيف معاهدها التعليمية بصورة متكررة. أما بالنسبة إلى بلد صغير مثل عُمان، فإن الطلبة المنخرطين في الأكاديميات العسكرية والشرطية وغيرها من الدروس التي ترعاها الحكومة، فإنهم لا يدخلون ضمن الاحصاءات المتعلقة بأعداد الطلبة في الثانوي أو ما بعد الثانوي. وكذلك الطلبة الذين يتلقون تعليمهم على حساب أموال خاصة –وهو أمر مستغرب في دولة غنية بالبترول–فإنهم لا يُعدّون بكيفية تامة ضمن هذه الاحصاءات.

في السنة الدراسية 1972 – 1973 في حدود 25000 طالب، في حين ارتفع هذا العدد في السنة الدراسية 1982–1983 إلى 142000 طالب، ثم إلى 282000 طالب في السنة الدراسية 1987–1988 . وزيادة في التوضيح، فإنه لم يكن يتابع دراسته الثانوية في عُمان ذاتها في السنة الدراسية 1970–1972سوى 25 تلميذاً بيد أن هذا العدد وصل في 1987–1988 إلى 13500 تلميذ. أما التعليم العالي أو ما هو في حكمه، فإن الأعداد المهمة من الطلبة لم تبلغه إلاّ في أواخر الثمانينات(13).

وهناك معيار آخر يمكن أن نتمم به المعيار الأول في متابعة هذا التغير الحاصل، وهو انتاج الكتاب. ففي حدود سنة 1982 كان العالم العربي ينتج حوالي 40 عنواناً جديداً بالنسبة إلى كل مليون نسمة. وحتى إن كنا لانتوافر في الوقت الراهن على احصاءات حديثة، إلاّ أن هناك مؤشرات تدل على زيادة مهمة في انتاج الكتاب، تعمل بسرعة على

ردْم هذه الهوّة (14). وفي السياق نفسه يمكن القول إن المجموعات الأولى من المغاربة الذين استفادوا من انتشار التعليم العالي الجماهيري باللغة العربية -وليس بالفرنسية كما كان عليه الأمر في السابق- واكتسبوا «عادات تفكير»(15) ترسخت في أذهانهم بلغة بلدهم القومية، تعمل (هذه المجموعات) على خلق طلب خاص بها يكمن في اعادة تصور (Reimagining) (16) للإسلام والهوية الوطنية. أما هذا الاقبال على قراءة الكتب الجيدة الموضوعة عن المغرب باللغة العربية، فإنه وليد السنوات الأخيرة فقط(17). وتعتبر القراءة يالنسبة إلى هذه المجموعات المتنامية والمؤثرة من خريجي الجامعات، أداة تملك (Appropriating) (18) تمكّنهم من امتلاك أفكار موضوعية عن المجتمع والدين والذات، كما تمكّنهم هذه الأداة أيضاً من ترتيب تلك الأفكار وصياغتها.

### 1 - الخطاب السلطة

تساوق مع انتشار التعليم العالي الجماهيري في العالم الإسلامي، تحوُل في شكل التوصل إلى القرآن والكتب الدينية الأخرى، وكذا في شكل تلقينها وترسيخها. ذلك أن السلطة الدينية بالنسبةإلى الأجيال السابقة، كانت منبعثة من التمكّن من النصوص السلطة التي تتم دراستها تحت اشراف علماء معترف لهم بالعلم. في حين تبنى التعليم الجماهيري سبيلاً مباشراً يوصل إلى الكتب المطبوعة ويُحدث قطيعة مع تقاليد السلطة القديمة، حتى وإن كان من يسير فيه نخبة معينة. فهذا حسن الترابي(19)، خريج السوربون والنائب العام السابق ومتزعم الاخوان المسلمين في السودان، يقول ما معناه، بما أن المعرفة هي معرفة دينية وسماوية، فإن الكيميائي والمهندس والاقتصادي ورجل القضاء- كلهم علماء (بالمعنى الديني للكلمة). ومن ثمة، فإن وضع الامتياز الذي تمتع به العلماء المثقفون ثقافة دينية في السابق، بدأ ينخره الزوال. وعلى الرغم من تعدد الروافد التي تمد الحركات الدينية بالأعضاء، إلاّ أنها تلقى استجابة أكثر عند أولئك الذين تلقوا تعليماً عصرياً واستفادوا منه. فمثلاً، دلت احصاءات 1953 عن الاخوان المسلمين في مصر، إن 22 بالمئة منهم فقط هم الذين لاينتمون إلى الطبقات الوسطى الحضرية(20). وبعد احتلال الضفة الغربية 1967، حاولت سلطات الاحتلال تشجيع الحركات الدينية بهدف خلق قوى تعادل الحركات الوطنية العلمانية، إلاّ أن هذه السلطات اكتشفت، وفي وقت متأخر، أن الاحتجاج الديني الشعبي، يشكل معارضة متماسكة وقوية لسلطاته تعادل أو تفوق المعارضة العلمانية في صلابتها.

وقد اتضح من استطلاع للرأي أجري في احدى جامعات الضفة الغربية في وقت مبكر نسبياً سنة 1969، أن 43 بالمئة من طلبة تلك الجامعة يجدون هويتهم في الحركات الأصولية أكثر مما يجدونها في التنظيمات الوطنية العلمانية. ويبدو من خلال إحدى الدرسات، أن الشباب «الذي وصل إلى مستوى من مستويات التعليم العالي» هو الذي يشكل في كل

أرجاء الضفة الغربية المحور الذي تنتظم حوله هذه الحركات الدينية (21). ويتضح من الخطاب الأصولي، كالذي نجده في المغرب عند عبد السلام ياسين (22)، أن هذا الخطاب ينّم عن معرفة بالخطاب الماركسي وغيره من أنماط الخطاب الغربي الذي يردّ عليها بثقة تامة. ومن هنا يبدو أن التعقيدات والممارسات المعبّرعنها علانية وفي أشكال مختلفة، ترتبط اليوم أكثر فأكثر بالعمل السياسي أكثر مما كانت عليه في السابق.

وفي اعتقادنا أن مؤلَف سيد قطب معالم في الطريق (23)، الذي هو أكثر الكتب انتشاراً بين الشباب المسلم، لم يكن ليحقق ما حققه من تأثر لولا هذا الانتشار للتعليم العالي الجماهيري ولولا سهولة الوصول إلى النصوص التحليلية والتأويلية التي يوفرها التعليم. وفي ايران، أصبحت خطبة الجمعة بؤرة الحدث السياسي، ففي هذه الخطبة يشرح المتكلمون باسم الحكومة سياساتهم وفيها يعرضون المشاكل ويعلّقون على أحداث الأسبوع، كل هذا أمام جماهير عريضة تفوق تجمعاتها التجمعات السياسية في عهد الشاه، حتى في الوقت الذي كانت فيه دولة الشاه تُحكم سيطرتها على وسائل التواصل الجماهيري. ويحيل كاتبو هذه الخطب على مصادر مطبوعة ويستدلون بالحجج المتداولة كتابة عن السلطة، وهم في هذا يفترضون أن جمهورهم على اطلاع بالنصوص والمبادئ التي يحيلون عليها. ومن البديهي أنه ليس بإمكان كل الجمهور متابعة الحجج المعروضة عليه متابعة دقيقة أو فهم جزئياتها، وعلى أي حال فباستطاعته التعرّف على أشكال السلطة المعروضة عليه. والملاحظ أنه حتى غير المتدينين ومن يعارضون الاتجاهات الدينية، هم أنفسهم مضطرون لمتابعة ما يرد في هذه الخطب إن هم أرادوا ملاحقة ما يجري من تطورات سياسية. وكيفما كان الأمر، فإن هذه الخطب تنمّ عن معرفة ووعي الأحداث الدولية وقدرة على فهم مجريات السياسة.

## 2- الدين نسق وموضوع

ولعل النتيجة الثانية للتعليم العالي الجماهيري تظهر أكثر ما تظهر بوضوح وجلاء في الخطاب الأصولي المعاصر، الذي يُنظر فيه إلى المعتقدات بحسبانها مجموعة أنساق يجب التمييز بينها. فهذا سيد قطب المفكر الأصولي، يصف الإسلام بأنه منهاج للمعتقد والمذهب. ذلك أن سيد قطب يرى الإسلام ديناً شاملاً مكتفياً بذاته، إذ إن التفكير في الدين على هذا النحو يمنح امكانية استعارة أنساق أخرى من أجل ادماج التغيرات المرغوب فيها (24)، التي بذلك تكسبه الحيوية والبقاء. وعندما يقول الأصوليون إنهم يقومون بنشر الإسلام في مجتمعاتهم، فإنهم يُظهرون علانية ادراكهم المعتقدات الدينية كنسق موضوعي. ومن ثمة، وجدنا أن المغاربة في الثمانينيات ينعتون النشطين في الجماعات الإسلامية بـ

«المسلمين» وهو نعت لا يخلو من سخرية حيث من المعلوم أن المواطنين المغاربة الستة والعشرين مليوناً جلّهم مسلمون، باستثناء أقلية لا تتعدى 20000 نسمة.

### 3- اللغة والجماعة

وأخيراً تعمل اللغة المعيارية التي ينشرها التعليم العالي الجماهيري، على ايجاد احساسات جديدة بالجماعة والصلات التي تجمعها. وفي هذا الصدد يرى أندرسون (25)، مثلاً، أن الرفع من مكانة اللغات الدارجة في أوربا، وكذا انتشار تقنيات الطباعة منذ القرن السادس عشر، عملا على خلق جماعات لغوية في أوربا يتسع مداها عن سابقاتها المتكونة من التفاعل اليومي واللقاء وجهاً لوجه، بيد أن هذه الجماعات كانت أقل امتداداً من الجماعات المنبثقة عن الاشتراك في لغة من اللغات المقدسة، وبقليل من التعديل يمكن استعارة هذه المقدمة الفرضية وتطبيقها في عدد من سياقات المجتمعات الإسلامية.

وهناك مؤشر يدلّنا على هذه التحوّلات الحاصلة في اعادة التصور الديني عند جيل الشباب المتعلم في كثير من أنحاء الشرق الأوسط، ويتمثّل هذا المؤشر في الجهود التي تبذلها الدولة في احتواء الخطاب الأصولي. ففي المغرب في عقد الستينيات وأوائل السبعينيات كان كل من النظام الملكي والمعارضة السياسية، يستعمل شعارات «تنموية» يفصل فيها بين القضايا الدينية والقضايا «السياسية» في حين أصبحت اللغة التي يوجهها أنصار الملكية إلى العموم في أواخر السبعينيات، موجهة توجهاً دينياً أكثر مما كانت عليه في السابق. وفي هذه الفترة أيضاً أكّد العاهل المغربي أنه يعمل على أن تتلقى أطر وزارة الداخلية تكويناً في الفكر الإسلامي، كما ورد في إحدى خطبه أن أعماله السياسية قد وضعت على نمط أعمال الرسول محمد صلى الله عليه وسلم.

«وبكل تواضع، فإن مدرسة الحسن هي مدرسة محمد الخامس... ومدرسة محمد الخامس هي مدرسة الرسول صلى الله عليه وسلم... وكل منا يعرف فقط محمداً رسول اللّه صلى الله عليه وسلم... أما حياته السياسية والدبلوماسية، فمازالت مجهولة لدينا، ونحن ننتظر اليوم الذي يقوم فيه رجل متمسك بدينه وفخور بتعاليمه، بالكتابة في هذا الموضوع»(26).

ومجمل القول، إن تأثير التعليم الجماهيري العصري يعمّ أرجاء الشرق الأوسط كافة من شمال افريقيا إلى مصر إلى تركيا وإلى الأردن. ويلقّن الطلبة في سياق المناهج التعليمة الوطنية -التي من بين موضوعاتها الدراسات الإسلامية- أن هناك وحدة في الفكر الإسلامي وفي ممارساته. ومن هنا يتمّ تأكيد علاقة غير شخصية بين الطالب والمنهاج الدراسي، وفي

حين تُقصى من هذا المنهاج موضوعات الخلاف بين المسلمين. وحتى في الوقت الذي يعلّم فيه الطلبة أن الإسلام يخترق كل مظاهر الحياة، فإن مبادئ العقيدة الإسلامية والممارسات المرتبطة بها توضع في خانات تكون كل واحدة منها موضوعاً للدرس. وكما سبق أن رأينا، فإن سيد قطب يستعمل مصطلح المنهاج في وصفه العقيدة الإسلامية نسقاً مترابطاً من المعتقدات والمبادئ. ومفهوم النسق الذي يعمّ اليوم، هو عنصر جديد في الفكر الإسلامي المعاصر، على غرار ما نجده في الكتب المبسّطة المبنية على طريقة السؤال والجواب التي تنتشر اليوم عند المسلمين من مختلف المذاهب (بمن فيهم من المسلمين الاباضيين الذي يشكلون مع المسلمين السنيين والشيعيين المعروفين بصورة أكثر، المذاهب الثلاثة الكبرى المشهورة في الأمة الإسلامية في مداها الواسع). وتساعد هذه الكتيبات مستعمليها على فهم التقاليد الخاصة بمذهبهم ومعرفة مفكريهم الرئيسيين، كما تمكّنهم من شرح تعاليم مذهبهم للمسلمين من مذاهب أخرى(27).

## ثانيا: الدين والتعليم في عُمان

ظاهرة العمل بالتعليم العالي الجماهيري، ظاهرة حديثة جداً في عُمان، وقد أمكننا شخصياً معينة بدايتها في أواخر السبعينات. ذلك أن التعليم لم يصبح واسع الانتشار إلاّ بعد سنة 1970، أي بعد الانقلاب داخل القصر الذي أطاح فيه السلطان قابوس ين سعيد بأبيه سعيد بن تيمور (الذي حكم من 1932 إلى 1970). ومن ثمة، توافرت عُمان منذ بداية عقد الثمانينيات على عدد كافٍ من خريجي المدارس الثانوية ومن العاملين في صفوف الجيش والادارة الحكومية الذين يتابع البعض منهم تكوينه أثناء مزاولة مهامه، وكذا على عدد من الطلبة الجامعيين الذين يدرسون في الخارج (ذلك أن جامعة قابوس في عُمان ذاتها لم تفتح أبوابها إلاّ في سنة 1986)، ذلك أن هذه المجموعات المتعلمة كانت بالقدر الذي يمكن أن يتولد عنه تغيّر ينبثق عنه خطاب ديني ذو سلطة. وقد عمل تحوّل عدد كبير من الشباب العُماني إلى قراءة المطبوعات وسماع الأشرطة المسجلة ذات الموضوعات الدينية، وكذا تعلّمه لغة عربية فصيحة عبر التعليم ووسائل الإعلام، على إحداث تغيير في أسلوب الخطاب الديني السلطوي وتغيير محتواه والدور الذي يقوم به في تشكيل السياسة المحلية والاقليمية وتقييدها وتحديدها (28).

أما الاتجاه العام، فقد تمثّل في الابتعاد عن وضع المضامين أو المعاني في سياقاتها الرمزية المحلية المباشرة التي تكون فيها المضامين أو المعاني –وهنا نستشهد بما ورد في دراسة عن جماعة المايا في غواتيمالا في الوقت الراهن– «موضوعة في استعمالها اليومي أكثر من الاستعمال المرجعي، وحيث يكمن التعليم في الارتحال أكثر مما يكمن في العقلنة،

وحيث يأتي الشكل والتمكن منه في وضع متقدم بكثير على فهم السياق »(29)، وعوضاً عن ذلك، توضع المضامين في مقولات تعبر بصورة صريحة عن المعتقدات وغير منفصلة عن دراسة النصوص، أو على الأقل غير خالية من الاشارة إليها. ويمكّننا خطاب الشيخ أحمد بن أحمد الخليلي، مفتي عُمان، من قراءة دقيقة في الاتجاهات الدينية المعاصرة في عُمان، لأن خطابه غير ممنوع، فهو مسموح به ومتكرر سماعه وفي متناول العموم. وتبقى هذه القراءة ممكنة حتى وإن كان هذا الخطاب يحوي انعكاسات وردوداً على أصوات إسلامية أخرى منافسة.

ومن الأمثلة التي يمكن أن نوردها هاهنا، أنه في سنة 1986، عندما أصدر علم من السعودية فتوى اعتبرها الأباضيون معادية لهم، قام الخليلي، وهو العالم الاباضي، بالردّ على هذه الفتوى في خطبة أذيعت على موجات الاذاعة والتلفزة العُمانية، مستدلاً فيها بعدد من النصوص وبعدد من المفكرين الأباضيين ممن اعتبرهم حجة وسلطة في هذا الباب. وهذا التهجّم الذي أدرك العُمانيون أنه صادر من عالم مسلم غير متعاطف مع المذهب الأباضي، يعدّ في الواقع جزءاً من نمط عام يتنافس فيه عدد من الخطابات الإسلامية المصوغة والمسندة بنصوص حجة(30). أما الفرق الكبير بين الأباضية في عُمان ومثيلاتها في ليبيا والجزائر، فهو أن التعليم العصري أصبح متاحا في هذين البلدين قبل عُمان التي بدأ فيها متأخراً. ومن ثمة، فإن الطلبة وغيرهم من العُمانيين يتطلعون إلى المفتي لكي يحدّد لهم السبل التي تمكّنهم من الشرح الملائم والسليم للتأويل الأباضي للإسلام، ولغيرهم من المسلمين من أتباع المذاهب الأخرى. وعلى العموم يشكّل هؤلاء الطلبة الجمهور الأساسي للمفتي، إذ إن المفتي يوجه خطابه إلى العموم بلغة فصحى ويستشهد فيه بآيات من القرآن الكريم وباستشهادات أخرى كلها باللغة العربية الفصحى. ولذا فإنه عندما يظهر المفتي في التجمعات العامة أو في التلفزة فإن أغلب مشاهديه أو مستمعيه ينصتون إليه بإعجاب شديد، حتى وإن كانوا غير قادرين على تتبع كل ما يقول وفهم دقائقه، أو على شرح ذلك لغيرهم.

وخلاصة القول، إن هناك في عُمان تعايشاً بين الأساليب القديمة لفهم السلطة الدينية والأساليب الحديثة. وكثير من جمهور المفتي، سواء أولئك الذين يشاهدونه على شاشة التلفزة، أو أولئك الذين يحضرون التجمعات الكثيرة التي يعقدها في مختلف أرجاء البلاد، يقبل سلطة المفتي الدينية، ليس بسبب السياق أنه يمكنهم متابعة الحجج التي يوردها كباقي الاستشهادات الأخرى باللغة الفصحى، ولكن بسبب السياق الذي يلقي فيه خطبه والأسلوب الذي يتبعه فيه. ذلك أن السياق الذي تلقى فيه حطب المفتي وتذاع في التلفزيون، يتم في سياق درس مرتجل يلقيه في قاعة المحاضرات في جامعة قابوس، التي تكون غاصة بجمهور من الأساتذة المربين والعلماء والطلبة يستمعون بخشوع دون إلقاء أي سؤال على المفتي.

وعلى أي حال، فإن الدرس يثير نقاشاً وجدلاً بين المثقفين في كل أنحاء عُمان طيلة الأسبوع التالي.

أما السياق الذي ردّ فيه المفتي على الفتوى السعودية، فيوحي بالكيفية التي تعمل بها النصوص والعلماء والسلطة في اعادة صياغة حس معاصر بالجماعة. وعلى هذا علق لنا أحد الشيعيين العُمانيين قائلاً :

« كل العُمانيين كانوا مساندين للمفتي بعد أن وجّه خطابه المتلفز. وقبل ذلك كنا نسمع اشاعات «عن وجود صراع»، والتهجّم على المفتي ليس له أي علاقة بالمذاهب في الإسلام، وقد وقع التهجّم عليه كعُماني. وتلك هي الكيفية التي نفهم بها أقواله. لقد كانت قضية وطنية».

(مقتطف من استجواب أجري في لندن حزيران/يونيو 1987)

وينشأ عن هذا الاحساس الحادّ بالجدل القائم داخل الجماعة الإسلامية، تطور في التعبير عن المعتقدات والممارسات الدينية. والواقع أنه قليلاً ما يضع مفتي عُمان أفكاره في نص مكتوب، إذ الغالب أن ما يقوله في المنتديات العمومية يسجّل على أشرطة توزع، ثم يقوم البعض في ما بعد بنقلها إلى نصوص مكتوبة (يُترجم البعض منها في بعض الحالات) يستعملها العُمانيون في نقاشهم التقاليد الاباضية مع المسلمين من مذاهب أخرى أو عندما يريدون تعريف الأجانب بتلك التقاليد (31). وكمثال على ما تحتويه هذه الأشرطة، ورد في واحد منها إن بعض «الاخوان السنيين» حذّروا من أن يقوم الأباضيون بإمامة الصلاة أو حتى أن يشتركوا في تسيير مساجد المراكز الإسلامية التي توجد في المكان الذي يقيم فيه الطالب، بحجة أن الأباضيين هم فرقة من الخوارج (ومعلوم أن الخوارج فرقة ثورية ظهرت في العهود الأولى من تاريخ الإسلام، ودعت إلى قتل المسلمين الذين لا يعتقدون في المذهب الخارجي). ويطلب الطالب من المفتي أن يوجهه إلى الردّ السليم على هذه الادعاءات، كما يتساءل عن الأسباب القائمة وراء عدم نشر الكتب والمراجع الاباضية وتوزيعها في مكتبات الجامعات الإسلامية (32).

ويرى الشباب العُماني ذو الذهنية الدينية، وبخاصة أولئك الذين يأخذون مأخذ الجد الانتقادات التي يوجهها إليهم الأصوليون وبعض المفكرين العرب وغير العرب من أمثال سيد قطب -أقول يرى هؤلاء الشباب إن حجج المفتي الخليلي مقنعة. فعلى الرغم من أن الخليلي يتقلد منصبا حكومياً رمزياً، فهو يشير في خطبه إلى الكتب الممنوعة في عُمان، مبدياً في الوقت ذاته موافقته على ما يأتي فيها، وهذا يعطي المفتي مظهر الاستقلال عن الرقابة التي تمارسها الدولة. أي على نحو ما هو قائم في مصر (33)، حيث تعمل سلطات

الدولة بسماحها لبعض من الخطاب الراديكالي على احتواء ذلك الخطاب ومراقبته. ولا يخالج العُمانيين أي وهم في أن استشهاد الخليلي بالكتب الممنوعة سيكون له أي تأثير في رفع الخطر عنها. وفي المقابل يُظهر خطاب المفتي الكيفية التي يمكن بها متحدث باسم النخبة الحاكمة، احتواء خطاب المعارضة، بما فيها الماركسية، ودمج البعض من الممارسات التقليدية -التي يمثّل الدرس نموذجاً منها- ضمن سياقات عصرية، كل هذا من أجل دعم السلطة السياسية والحفاظ عليها. وأكثر الانتقادات ايذاءً، هي التي يدلي بها المفتي في صورة استشهادات وتضمينات من كتّاب آخرين يؤيد ما يجيء فيها. وعلى العموم يتخذ الخليلي كامل الاحتياط في حرصه على ذكر أسماء الكتّاب وعناوين مؤلفاتهم وأرقام الصفحات المحال عليها، بل وأسماء الناشرين في حالات كثيرة. ومن المعلوم أن هذا الصنف من الاحالة المرجعية مألوف لدى كثير من جمهوره المتعلم تعليماً عصرياً، في حين أن هذا الصنف غائب في الخطاب الديني التقليدي.

وخطاب الشيخ الخليلي، خطاب شفهي في رمته، فحتى التلخيصات التي ترد في الصحف ملخصة آراءه يقوم بإعدادها آخرون من أتباعه (34). والشيخ الخليلي دائم الترحال، ينتقل باستمرار بين مختلف مناطق سلطنة عُمان، حيث يعقد في كل مكان يحلّ فيه ندوة تجمع كبار رجال الدين وتستقطب دروسه جمهرة من الحضور. وعندما أمر، مثلاً، السلطان قابوس، بإقامة صلوات خاصة مساندة للشعب الفلسطيني، في آذار/مارس 1988، قام المفتي بإمامة هذه الصلوات، وأمّ جموع المسلمين في كبرى مساجد السلطنة. أضف إلى هذا أن المفتي يقوم بالإجابة عن تساؤلات العُمانيين والردّ عليها بفتاوى تذاع في برنامج اذاعي وتُنشر في عمود في احدى الصحف الأسبوعية. كما يشارك المفتي في عدد من الندوات الإسلامية العالمية (نذكر منها الندوات التي عقدت في جدة والقاهرة وفي جامعة السلطان قابوس في شباط/فبراير وآذار/مارس 1988). وفضلاً عن ذا وذاك مّما يحفل به برنامجه من أحاديث عمومية، يقوم المفتي بدور محوري في مختلف اللجان المكلفة بصياغة وإعداد كل أشكال التعبير الديني، من مناهج التعليم إلى البرامج الدينية، التي تبثها وسائل الإعلام، إلى خطب الجمعة المقترحة على أئمة المساجد. ونرى من الضروري التأكيد مرة أخرى أن هذه الخطب تُلقى بلغة عربية فصحى وأن محتواها مفهوم فقط بالنسبة إلى من لهم نصيب من التعليم التقليدي أو العصري.

ARCHIVE
http://Archive.Sakhrit.com

وحديث الشيخ الخليلي وأقواله في القضايا والموضوعات الدينية، تتناقض في نمطها مع النمط الذي كان سائداً في عمان إلى غاية عقد السبعينيات. فالنمط الأباضي القديم كان يسنده ويدعمه لفيف جامع من أعيان رجال الدين الذين كانت معرفتهم اللغوية تنبع وتتمحور أساساً حول الشعر والحكايات القبلية المتداولة بين صفوة المثقفين في نسخ

مخطوطة (35). أما التصورات أو البنى الأخرى للإسلام، فكانت تحتل مكاناً هامشياً. في حين أن الإحالات النصية، كانت محصورة في العلماء العلمانيين، ولم تكن تعكس الجدل الدائر ضمن الجماعة الإسلامية (أو الأمة الإسلامية بالمفهوم الواسع) والمجابهات التي تعرفها. فمثلاً، أقام في عُمان خلال عقدي العشرينيات والثلاثينيات من هذا القرن، الأديب الطرابلسي الأباضي (من طرابلس الغرب في ليبيا، اليوم) المرموق سليمان الباروني (1870-1940)، إلاّ أن اقامته تلك لم تخلّف أي أثر يذكر في شكل الخطاب الديني(36). ذلك أن الجماعات الأباضية والسنية والشيعية في كثير من أرجاء عُمان؛ كانت في الماضي متداخلة تداخلاً صميمياً، إلاّ أن علاقتها مع بعضها البعض، كانت علاقات جوار أكثر مما كانت علاقات تفاعل وحوار. فأعضاء كل جماعة كانوا واعين الممارسات الدينية لأعضاء الجماعات الأخرى، إلاّ أن هذا الوعي لم يصل إلى الحد الذي يمكن أن تتولد عنه صياغة ممنهجة للتمايزات الطائفية. ذلك أن هذا الوعي لم يحتلّ مكان الصدارة إلاّ مع ادخال التعليم العصري.

وإلى زمن قريب جداً، لا يتعدى العقدين الأخيرين، لم يكن العُمانيون يفكرون علناً في المذاهب الاباضية والسنية والشيعية، والممارسات الدينية المرتبطة بها بحسبانها أنساقاً يمكن المقارنة بينها ومعارضة بعضها مع البعض الآخر. فما كان الناس يمارسونه، كانوا يظنونه هو الإسلام الأصيل الذي لا تعقيد فيه. وغني عن القول إن العُمانيين، كانوا واعين الجماعات المسلمة الأخرى، إلاّ أن وعيهم هذا، فيه درجات بين وعيهم الجماعات القريبة منهم وبين وعيهم الجماعات الأخرى البعيدة وتأويلاتها لمذاهبها وممارساتها التي كانت تحتل موضعاً هامشياً في التصور الأخلاقي عند المثقفين الدينيين وعند غيرهم.

وقد علمت كثافة الخدمات الحكومية والتعليم والمراقبة منذ سنة 1970، على زيادة حدة تصور الشعب العماني بلده بكونه جماعة سياسية (37)، لها حدودها الاقليمية ولها دوائرها السياسية التي يعترف بها ويقبلها أنصار السلطان ومعارضوه على حد سواء. وعلى الرغم من أن هذا التغير تنامى بسرعة منذ 1970، إلاّ أنه كان آخذا مجراه قبل ذلك التاريخ. فلربما كان السلطان سعيد بن تيمور رجعياً في العقود الأخيرة من حكمه، إلاّ أن ممارساته القمعية حملت معها نوعاً من الوحدة جمعت شتات الطوائف الدينية والمجموعات العرقية: وحتى كره الناس له تولّد منه احساس بالوحدة لم يكن من السهل تكسيره حتى في الأوقات التي أو عزت فيه بذلك الدول المجاورة المعادية للوحدة العُمانية(38). فلربما كانت حكومة السلطان سعيد ضعيفة من حيث الحجم والامتداد والخدمات، إلاّ أنها أوجدت مركزاً محدداً بوضوح، اتحد في مواجهته كل معارضيه على أساس أنهم عُمانيون. وفي سنة 1960 قام فريق تابع للأمم المتحدة ببحث مكثّف قابل فيه عدداً من العُمانيين في بلاد

المهجر آنذاك : في السعودية والقاهرة وغيرها، وكانت خلاصة نتائجه كالتالي :

« أعرب كل من استجوبناهم بجلاء، أنهم يفضّلون أن يروا عُمان موحدة في بلد واحد. ولكن البعض منهم يحمل في ذهنه فكرة وحدة تذخل فيها كل الأقاليم التي كانت تحت حكمي السلطان والإمام، بينما تمنّى آخرون أن تشكّل المشيخات العربية (الامارات العربية في وضعها تحت الانتداب البريطاني) جزءاً من عُمان المستقبل. وقد قال شخص واحد إن هناك مسقط وليس هناك عُمان (39)، في حين قال آخر إن أهل عمان وأهل مسقط كلهم عُمانيون، فعُمان كانت بلداً واحداً قبل تقسيمها ولابد أن تصبح بلداً واحداً ثانية » (40).

وقد عملت الدولة في عُمان ما بعد 1970، على شحذ هذا الاحساس بالهوية الوطنية، بما وفّرته وقامت به من نشر واسع للتعليم والجهاز البيروقراطي، ومن زيادة في خدمات الشرطة والجيش والأمن، ومن ايجاد الفرص لرجال الأعمال، وكذا بما أقامته من بنية تحتية ومن رسائل المواصلات والاتصال. ويعامل العُمانيون وينعتون سواء في الكتب المدرسية أو في الخطاب الرسمي بـ « المواطنين »، وهو الدور الذي يقتضي منهم واجبات نحو المواطنين. ولم تعد كلمة « وطن » تعني في شمال عُمان الداخل الجماعة الحميمة للفرد أو مجاله القبلي كما كانت في السابق، بل أصبحت تعني عُمان ذاتها. وكثر من الشباب العُماني يرى في هذه الواجبات وهذه التطلعات التي تصوغها البراعة البلاغية الجديدة التي تبنّتها الدولة، بأنها محض نفاق، إلاّ أن هذه البراعة البلاغية هي التي شكّلت المعايير المعبّر عنها والتي تبرّر بها الدولة سياساتها وقراراتها. وبالفعل، فإن مطالبة الدولة بالوفاء بالمبادئ التي تتحدث عنها يعدّ نوعاً من المعارضة أوالانشقاق المسموح بها.

وكان لانتشار التعليم العالي الجماهيري، أثر كبير في نمط التدين الذي ينهجه الشباب العماني، حتى وإن كانت سلطات الدولة سعت إلى استعمال التعليم وسيلة للحفاظ على القيم التقليدية وإبعاد الدين عن المجال السياسي. إذ في هذا الصدد شكّل الأسلوب العقلاني المتضمن في أبسط قواعد التقانة التي أدخلها التعليم العصري، قطيعة مع الأسلوب القديم الذي يركز على الكلمة المكتوبة التي تتوسط في تبليغها تقاليد شفهية موجهة أساساً نحو التمكّن من مجموعة من النصوص الدينية المسلّم بصحتها والتي يتم تحصيلها تحت رعاية جماعة من علماء الدين المعترف لهم بالمعرفة من قبل الجماعة. أما مناهج التعليم الحديثة، فهي تتضمن، على الأقل في شكلها الرسمي، مواضيع محدّدة ودقيقة وكتباً مدرسية مقررة يقوم بتدريسها فرق من المعلمين والأساتذة يتعاقب أفراده على تدريس موادها، كما أن الكفاءة وإجادة المعرفة فيها تقاسان بامتحانات منظمة. ومع كل هذا، فإن القيمة الدينية

التي تحظى بها دروس المفتي عند العمانيين، الذين لا يستطيعون متابعة لغتها الفصحى واستشهاداتها واحالتها على المراجع المكتوبة، كما سبق أن رأينا ، تمثّل أسلوباً قديماً في التدين يتعايش جنباً إلى جنب مع الأسلوب الحديث، وينتقي منه ما يصلح لادماجه في الخطاب المهيمن في الوقت الراهن.

وقد حاولت الجهات المسؤولة أن تجعل من المقررات الدراسية الخاصة بالدراسات الإسلامية موضوعات بعيدة عن الخلافات المذهبية. فهي في تقديمها العام للإسلام تركّز على موضوعات مثل حياة الرسول صلى الله عليه وسلم، وعلى الأحاديث النبوية التي لا يختلف في القبول بصحتها كل من الأباضيين والشيعيين والسنّيين. ونتيجة هذا، لا تحتوي المناهج الدراسية على أي نقاش للمذهب الأباضي وتطوراته كما لايشير إلى الانقسامات المذهبية الكبرى داخل الأمة الإسلامية. وهذا التقديم العام نفسه للإسلام تشيعه الصحف والدوريات العُمانية، وكذا خطب الجمعة التي تنقلها الاذاعة والتلفزة العُمانية.

أما النتيجة غير المرتقبة من وضع دراسة الإسلام جزءاً من المقررات الدراسية، فهي أن هذا الموضوع بالذات أصبح من اللازم «شرحه» و«فهمه». وعلى أي حال، فإن معالجة موضوع الإسلام باعتباره نسقاً من المعتقدات والممارسات يتضمن بالضرورة تسليط الضوء على الخلافات الموجودة داخل الأمة الإسلامية. وفي هذا الشأن، أفادنا أحد الأشخاص العُمانيين يعمل اليوم ضابطاً في الشرطة بما علق في ذهنه من ذكرياته عن تجربته عندما كان يدرس بالمدرسة الثانوية في أواخر السبعينيات، التي كانت أول تعامل له عن قرب مع طلبة من مذاهب أخرى من غير مذهبه :

«كان الأساتذة وجلّهم مصريون، حذرين جداً في الحصص الدينية، حيث كانوا يستشهدون بأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم المقبولة لدى كل المذاهب. ومرة عندما استشهد أستاذ بحديث ترفض الشيعة صحته، خرج الطلبة الشيعيون من الصف وأقاموا احتجاجاً على ذلك. لم نكن نناقش أبداً المسائل المذهبية في الفصل، فذلك كان ممنوعاً. أما في عنابر النوم، فقد كانت نقاشاتنا فيها حادة. ولم يكن هدفنا هو اقناع الآخرين بتغيير مذاهبهم، ولكن كان هدفنا أن تكون الحجة (الأقوى)، الأحسن في طرفنا».

(مقتطف من استجواب أجري في نيويورك في 20 /مايو 1985)

وهذا الصنف من النقاشات، كان يتطلب من المشاركين فيه أن يبرزوا ويؤكدوا السمات المميزة لمعتقداتهم. فالرسالة التي أشرنا إليها سلفاً والتي بعث بها طالب إلى الشيخ الخليلي، تبيّن بوضوح أن وعي الخلافات المذهبية، يزيد حدة عندما يكون العُمانيون

خارج عُمان ويشاركون في النشاطات الدينية مع أقرانهم (من مذاهب أخرى)، وحيث يشعرون أحياناً أن هؤلاء يعادونهم أو يفهمونهم خطأً.

كما أن المشاركة في الجمعيات الإسلامية والمجموعات الإسلامية والمجموعات الدراسية والتعرّض لرؤية أشرطة الفيديو وسماع الأشرطة المسجلة وقراءة الأدبيات الصادرة عن مجموعات مختلفة –كل هذا يحدث بدوره تحوّلات في الإدراك المشترك للفكر الإسلامي والسياق الذي يصاغ فيه. والواقع أن العُمانيين حديثو العهد بهذا الوصول السهل إلى المطبوعات وقراءة هذه العروض عن المذاهب الإسلامية المختلفة المكتوبة بلغة عربية تتعدى الحدود الاقليمية (أي على النقيض من اللهجات المحلية والاقليمية)، والمستقاة من التعليم الجماهيري والراديو والتلفزيون وأشرطة الكاسيت. والملاحظ أن الدولة في عُمان تعمل على خلق ودعم شبكة مواصلات مست خدماتها حياة جل العُمانيين. والملاحظ أيضاً أن الدولة تمنع أحياناً أنواعاً من وسائل الاتصال وطرقاً من التعبير عن الرأي.

وهذه الحركة التي دعت في الثمانينيات إلى اقرار صلاة الجمعة في كل المساجد فوق التراب العُماني، كانت في حينها تحدياً بارعاً لسلطة الدولة. كما أنها وضّحت في الوقت ذاته، أهمية الانتقال من الطقوسي إلى التعبير الصريح عن المعتقد. وللتذكير هنا، فإنه في المنطقة الأباضية في شمال عمان الداخل، كان امام نزوي هو الوحيد في المنطقة الذي يؤم صلاة الجمعة قبل «العهد الجديد». وقد بدأت هذه الحركة عندما أصبح الشباب العُماني ينال حظه من التعليم، حيث تزعم الكثير من هذا الشباب حركات المطالبة بإقامة صلاة الجمعة في مساجد عُمان الداخل، كما هو عليه الأمر اليوم. وفي شأن هذه المنطقة سجلنا هذه الملاحظات التي أفادنا بها واحد من الرعيل الأول من معلمي القرى في شمال عُمان الداخل: «الناس هنا لايعرفون الإسلام، فهم يصلّون ويقدمون الذبائح ولكن لايعرفون لماذا» (مقتطف من استجواب أجريناه في ضواحي نزوي في 9 آذار/مارس 1988). وقد كانت أقوال مثل هاته قبل أواسط السبعينيات أقوالاً مبهمة عند كثير من سكان القرى والمدن، إلاّ أنها أصبحت في أواخر الثمانينيات متداولة، حتى أن الأشخاص المسنين –ممن لايتفقون مع المفهوم القائل: «أن يكون الانسان مسلماً ليس معناه أنه يمتلك القدرة على التعبير عن العقيدة» –كان بإمكانهم تأويل مثل هذه الأقوال والتعليق عليها بل والتعرف على خصوصيات من يشاطرونهم الرأي فيها: أي الشباب العُماني المثقف.

ويعتري هذه الانتلجنسيا الصاعدة المستقلة عن سلطة الدولة، الشك في سلطة هذه الدولة، فأفرادها يشيرون إلى التناقض الموجود بين ما يرونه قوانين السلطنة وبين تعاليم الشريعة الإسلامية. إلا أن هؤلاء النقاد أنفسهم هم نتاج الدولة التي تعلمهم وتوظفهم،

والدولة التي يتفقون معها، على الأقل في الوقت الراهن، على حدود الخطاب العمومي. والاشارات التي ترد عند المفتي إلى الأنماط القديمة من الحكم الإسلامي -أو الاشارة إلى الانحراف عنها- يطبّقها البعض من جمهوره على الأوضاع المحلية الراهنة. ومع هذا فإن المفتي، هو في الوقت ذاته، ممثل عُمان منظمة المؤتمر الإسلامي وغيرها من المنظمات الدولية الدينية. وحتى الترتيبات الخاصة بالحج تمر عبر قنوات المنظمات الحكومية وتحكمها ضوابط تقرّها سلطات الدولة. وقد أعلن وزير العدل في سنة 1987 عن مخطط يهدف إلى التنسيق «الموضوعي» بين برامج التعليم الديني وخطب المساجد والموضوعات الدينية التي تبثها وسائل الاعلام، من أجل «تنوير العموم في الأمور الدينية وحثّ المؤمنين على القيام بواجباتهم» (41). ونعتقد أنه من الأمور المضلّلة أن يتحدّث المرء عن إسلام خاص بعُمان أوبباكستان أو بالسعودية أو بفرنسا أو بالمغرب، إلاّ أن الحدود الاقليمية والعلاقات الادارية والاقتصادية والتقاليد الخاصة بالوحدات الوطنية تعمل ضمنياً على اعطاء الشكل للخطاب الديني، أي على غرار ما عمل به الإسلام في ثوبه الراهن الذي تبثه المطبوعات على الحثّ والاغراء بنقاشات الخلافات المذهبية. وفي عُمان، كما في غيرها من الدول الأخرى يتمّ تداول هذه الأدبيات الإسلامية بطريقة غير معلنة (42)، ليس لأنها مثيرة للشغب بالمعنى الذي تهاجم فيه الدولة، بل لأنها لم تحصل بعد على الترخيص الصريح. فمثلاً، المؤلف الذي كتبه الجزائري أعشوت سنة 1982 (43) يمثّل نموذجاً من الكتب المبسّطة التي تشرح المذهب الأباضي وتعطي المصادر الصحيحة لهذا المذهب وتبيّن طبيعة وقوفه وحده وذلك بختمها بمسرد بالأحداث التاريخية والاعلام والمصطلحات الكلامية، التي تهمّ القارئ الذي يريد اكتساب الفهم السليم للمذهب دون مرشد أو معين كما هو في تقاليد التعليم الإسلامية. والغريب أن هذا الكتاب لم يكن له جمهور من القرّاء في عُمان منذ عقد من الزمن ولم يكن يوزع محلياً.

## خلاصة

تعطينا عُمان نموذجاً حديث العهد للتحوّل العام نحو الحركات الدينية النشيطة التي تعمل على تهميش سلطة الزعامة الدينية التقليدية، وهو اتجاه نجد له نظائر في جهات أخرى عند شعوب إسلامية وغير إسلامية، كأندونيسيا (44) والهند (45)، مثلاً. ومع هذا التحوّل، تنتقل السلطة الدينية من النخبة التقليدية المعترف لها بالمعرفة والتمكّن من النصوص -التي غالباً ما يمتنع ادراك لغتها وصورها البلاغية -إلى جماعات نشيطة دينياً وسياسياً تسعى إلى فتح أبواب النقاش والعمل الدينيين، وإلى جماعات ترتكز سلطتها على الإقناع وتأويل النصوص القريبة التناول. وهذا التحوّل يعيد صياغة وتشكيل الثقافات والسياسات الوطنية بسبب ما يشكله من نقد للسلطة التعسفية للدولة، وبسبب مساءلته

عمل الدولة وجهدها في احتواء النشاط الديني، كما هو الشأن في عُمان والمغرب، مثلاً.

وإذا كان المجال المحدّد لهذه الورقة لا يمكنه الإلمام بكل ما يحيط بهذا التحوّل، فإننا نكتفي هنا بالقول إن هناك مؤشرات لمسناها، على سبيل المثال، عند المثقفين الشيعيين في الخليج، تدل على أن النص القرآني، لم يعد يمثّل، في ما يتعلق بمشروعية النهج الديمقراطي، ذلك المرجع الأساس الذي لا يمكن مساءلة ما يرد فيه من أحكام، إذ في هذا الصدد قال لنا أحد رجال الأعمال الخليجيين، إن مصطلح «الشورى»، لم يرد ذكره كثيراً في القرآن الكريم، ولايشكل نظرية سياسية كاملة التطور (مقتطف من استجواب أجري في واشنطن في 27 نسيان/ ابريل 1990). ويتضمن قول من هذا القبيل قراءة وتحليلاً لكتاب الله العزيز بحسبانه نصاً، كما يتضمن تعبيراً صريحاً عن مفهومَي النظرية والتأويل.

وهذه الأنماط الجديدة للفهم الديني سائدة، كما رأينا، إلاّ أنها غير متصلبة أو عنيدة في ازاحة الأنماط القديمة عن مواضعها. فإلى اليوم، كثيراً ما نرى عناصر من الفهم الديني التقليدي مستمرة في البقاء في أشكال معدلة. فكثير من مظاهر التعليم في المدرسة (المدرسة هنا بمفهومها القديم في الحضارة الإسلامية) ماتزال ذات أهمية بالغة. ففي المغرب، مثلاً، تبنّت الجماعات الإسلامية النشيطة النماذج القديمة التي كانت سائدة في التعلم في المدارس عند الطرق الصوفية، وذلك لأن هذه الجماعات مضطرة للاجتماع بصورة غير مثيرة للانتباه بسبب أحكام وقرارات الدولة الصادرة ضدها.

والدولة ذاتها في المغرب، تستعمل مؤسسة جامعة القرويين لتكوين كبار المسؤولين الاداريين في العلوم الدينية، وذلك بغاية اكساب الدولة أكبر قدر من المشروعية. وفي هذا السياق أيضاً تدخل الدروس (الحسنية) التي يرأسها العاهل المغربي وتذاع في أمسيات رمضان على موجات الإذاعة والتلفزة (46). وفي بعض المناطق القروية في المغرب، يرعى الموسرون مدارس صغيرة يجتمع فيها الرجال لدراسة النصوص الدينية على الطريقة التقليدية التي تعتمد على الحفظ، ويقوم الموسرون بإيواء وإطعام المشاركين فيها. وقد لاحظت فاني كولونا (47) أنه في واحة كورارة، في الجنوب الجزائري، المشهورة بطرقها التعليمية التقليدية، يعتبر الناس الكتاتيب القرآنية أكثر استجابة للحاجات المحلية من المدارس العصرية التي تقيمها الدولة. ومن ثمة، فإن دعم السكان للكتاتيب القرآنية يمثّل نوعاً من الاعتراض على سلطة الدولة.

وتستخدم اليوم المدارس في ايران في تكوين النخبة السياسية، وهو دور يختلف تماماً عن الدور الذي كانت تقوم به قبل ثورة 1979، حيث لم يكن طلبة هذه المدارس يستطيعون اجتياز الامتحانات التي تمكّنهم من متابعة دراستهم العالية في التعليم

العلماني(48). وبإمكان الشباب اليوم، بسبب ما تلقوه من تعليم تقليدي وعصري، أن يقيموا جسوراً بين الأساليب الدينية، فهم يستعملون مظاهر من شكلي التعبير الديني بحسب ما تقتضيه الظروف. ولربما يشكّل هذا النشاط الدنيني المبني على نصوص معيّنة نمطاً من التدين المهيمن اليوم، إلاّ أنه لايمنع أصحابه من الانتقاء من الأنماط القديمة وادماجها في هذا النمط. وفي جهات أخرى، كما هو الشأن في الجزيرة العربية وباكستان التي تعرف حركة إسلامية صاعدة، يتلقى رجال القضاء وأساتذة العلوم الدينية في كل مستويات التعليم الذي تشرف عليه الدولة، تكويناً معدلاً بشكل كبير عن النمط القديم الذي كان يعرف بـ «التعليم الإسلامي التقليدي».

يعرف أولئك الذين عاصروا الرسول محمد صلى الله عليه وسلم، وقضوا شطراً من حياتهم في الجاهلية بـ «المخضرمين». والمثقفون المغاربة الذين هم اليوم في سن الأربعين يطلقون أحياناً على أنفسهم هذه الصفة. فالكثير منهم شارك في بناء ذلك الأمل، وكانوا يرون فيه اصلاحاً اقتصادياً وسياسياً وشيك الوقوع في السنوات التي ستتلو الاستقلال. وهم يشتركون اليوم في خيبة أمل من فشل الجيل السابق في تعهده القيام بالاصلاح، بعد نهاية الهيمنة الاستعمارية، أي على غرار التحمّس للايديولوجيا العلمانية في الستينات وبداية السبعينات التي لم تأت بتغييرات تُذكر. والبعض من هذا الجيل وضع أمله في هذه الأشكال الجديدة من التديّن التي تعد بالإصلاح والتجديد، إلاّ أن الكثير يطلق على نفسه هذه الصفة بطريقة مختلفة تماماً عن الآخرين الذين سبقوهم، فهم يطلقون على أنفسهم صفة المخضرمين ليبينوا الكيفية التي يختلف فيها فهمهم العملي للدين عن أولئك الذين عاشوا في القرن السابع الميلادي. فهم ليسوا فقط واعين بالتجديدات التي تعرفها أنماط المعتقدات والممارسات الدينية، بل هم يفكرون في أنماط جديدة من الأنساق التي يمكن أن تميزهم عن الآخرين، ويمكن إعادة بنائها بصورة واعية. ووعي هذه الأنماط يمنع المعرفة ذات السلطة من أن تشكّل وحدها كتلة متراصة ويمنع الدول من احتواء إسلام موضوعي واحتكاره. والواقع أنه يمكن دائماً التفكير في البدائل حتى في الوقت الذي يُعترف فيه بالسلطة الحاسمة للسياق التاريخي. وفي الوقت الذي يبلغ فيه العداء للغرب المدى الذي يعبّر عنه المسلمون النشيطون في الحركات الدينية، فإن هؤلاء يشاركون أهل الغرب في التعهد نفسه نحو النصوص والتحليل والسلطة الشخصية التي تأخذ أصولها من تقاليدهم الخاصة وميراثهم الثقافي.

# الهوامش :

(1) Natalie Zemon Davis, "Printing and the People," in : Natalie Zemon Davis, ed., Society and culture in Early Modern France (1975) pp. 189-226.

Jack good, the Logic of Wiriting and the Organization of Society (Cambridge : Cambridge University Press, 1986), and Brian stock, The Implications of Literacy (Princeton, N.j.: Princeton University Press, 1983).

(2) Bruce B. Lawernce? Definders of God: Fundamentalist Revolt angainst the Modern Age (New York : Harper and Row, 1989).

(3)Jürgen Habermas, Communication and the Evolution of Society and the Evolution Of society (Boston: Beacan Press, 1979).

(4) Pierre bourdieu : Homo academicus (London Polity Press, 1988), et La Noblesse d'état (Paris : Minuit, 1989).

(5) Jean Comaroff, Body of Power, Sprit of Resistance The Culture and History of a South African people (Chicago, III.: University of Chicago Press, 1985).

(6) Antonio Gramsci, "The Intellectuals," in: Q. Hoare and G.N. Smith. ed., Selections from the Prison Notebooks (New York International Publishers? 1971), pp. 3-43.

(7) انظر على سبيل المثال :

Michael Lambek, "Certain Knowledge, Contestable Authority: Power and Practice on the Islmic Peripherty, "Amirican Ethnologist, Vol. 17 (1990).pp.23-40.

(8) Johanenes Pederson, the Arabic Book, tanstaled by G. French (Princeton. N.j.: Princeton University Prss, 1984).

(9) Dale F. Eickelman :"The Art of Memory Islmic Education and ist Social Reproduction." Comparative Studiers in Society and History, vol. 20 (1978), pp. 485-516. and Knowledge and Power in Morocco (Princeton,N.j.: Priceton University Press, 1985).

(10) المصادر نفسها، و

Jacques Berque "Dans le Maroc nouveau Le Role d'une université islmique," Annales d'histoire economique et sociale, vol. 10 (1938), pp. 193-207, et "Lieux et moments du réformisme islamique" dans: Jacques Berque, maghreb: Histoire et sociétés (Paris Duculot, 1974), pp. 162-188.

(11) Marc Bloch, Feudal Society (Chicago, III. :University of Chicago press, 1964), p. 184.

(12) World Bank, World Development Reports, 1981-1989 (New York :Oxford University Press, 1981-1989).

(13) Sultanate of Omar, Development Council, Technical Secretariat, Statistical Year.Books,1979-1989 (Muscat : Directorat General ef National Statistics, 1979-1989.

(14) خليل صابات أورده :

Yves Gonsalez-Quijano, Le Livre arabe et L'édition en Gypte (Cairo : Centre d'études et de documentation économiqes, juridiques et sociales, 1989), dans: bulletin du CEDEJ, no . 25 (numéro special), p. 18.

(15) Bourdieu :Homo academicud, et La Nobless d'état, et M'hammed Sabour, Homo academicus arabicus, University of Joeusuu, Publications in Social Sciences ; no.

11 (Joensuu, Finland: Universety of Joensuu Publications in Social Sciences, 1988).

(16) Benedict Anderson, Imagined Communinities (London : Verso, 1983).

(17) Michael Albin, "Moroccan-Americain Bibliographt," in: J. Bookin-Weiner and M El Mansour, eds., The Atlantic Connection : 200 Years of Morrocan-American Relations, 1786-1986 (Rabat: Edino Press, 1990), pp. 5-18.

(18) Roger Chartier, the Cultural Uses of Print in Early Modern France, tanslated by L.G. Cochrane (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1987).

(19) أورده جيمس بيسكاتوري في :
James Piscatori, Islam in a Wold of Nation-States (New York: Cambridge University Press, 1986). p. 29.

(20) المصدر نفسه .

(21) Jean François legrain, "Islamistes et lutte nationale palestinienne dans les territoires occupés par isaël," Revue foançaise de science politique, vol. 6(1986), pp. 226-247.

(22) Abd Assalam Yassine. La Révolution a l'heure de l'Islam (France :Gringanc-la-Nerthe, 1981).

(23) سيد قطب، معالم في الطريق (القاهرة دار الشروق، 1981).

(24) William E. Shepard, "Islam as a "System" in the Later Writing of Sayyid Qutb," Middle Eastern Studies, vol. 25 (1989), pp. 45-46.

(25) Anderson, Imagined Communities.

(26) الحسن الثاني، خطب الحسن الثاني لسنة 1984 (الرباط : وزارة الاعلام، 1984)، (النص مترجم عن النص الفرنسي).

(27) بكر بن سعيد أعشوت، دراسات إسلامية في أصول الأباضية (الجزائر : [د.ن.]، 1982)، يشكّل الأباضيون أقل بقليل من نصف سكان عُمان البالغ عددهم مليوناً ومئة ألف نسمة، كما توجد جماعات اباضية مهمة في شرق افريقيا وليبيا وجنوب الجزائر، أما عن هذه الكتب المبسطة الموضوعة عن مذاهب أخرى من غير الخوارج، فنذكر منها :
Muhammad Hamidhullah, Introduction to Islam, Publications of the Centrre Culturel Islamique ; nº. 1 (Paris Centre clturel Islamique, 1959).
الذي كتب على شكل دروس بالمراسلة عن الإسلام، وهو متوفر بعدة لغات. ومنها أيضاً تأليف محمد سويمن الذي وضع في الأصل بالتركية وترجم إلى الانكليزية، أنظر :
Mohmet Soymen,Concise Islamic Catechism, translated by I. EKmedledin (Ankara: Directorate of Religious Affaires, 1979).

(28) Dale F. Eickelman "Ibadism and the Sectarian Perspectivre," in : B.R. Pridham, Oman Economic, Social and Strategic Developments (London Croom Helm, 1987), pp. 31-50,and"National Idanty and Religious Discours in Contemporay Omar," International Journal Of islamic and Arabic Studies, vol.6(1989), pp. 1-20.

(29) John Watanabe, Mayan saints and Souls in a Changing Wold (Austin :University of Texas press, 1992).

(30) Eickelman, "National Identity and Religious Discours in Contemporary Omar".

(31) Ahmed bin Hamed al-Khalili :Who are the Ibadis, tarnslated by Hamud Al-Maamiry (Zanzibar :Al Khayirah Press, 1988), and The Speread of Ibadism in Northern Africa, translated by Ahmed Hamud Al-Maamiry (Muscat: (n;pb;), 1989).

(32) Al-Khalili, Wjo are the Ibadis, p. 1.

(33) Timothy Mitchell, "L'Experience de l'emprisonnement dans le discours islmiste," dans G. keple et Y. Richard, eds. Intellectuels et militants de l'Islam contemporation (1990), pp. 193-212.

(34) انظر على سبيل المثال، سيف بن ناصر الخروصي، محاضرة الإسراء والمعراج لفضيلة الشيخ أحمد بن حمد الخليلي، في جريدة عمان، 1988/3/25.

(35) Dale F. Eickelman, Relegious Knowledge in Inner Omar," journal of Omar Studies, vol. 6(1983), pp. 163-172.

(36) John E. Petreson, "Arab Nationalism and Idealist Politician : The Career of Sulay man albaruni," in : J. Piscatori and G.S. Harris, eds., Law, Personalities and politics of the Middle East Essays in Honor of Majid Khaddouri (Washington, D.C.: Middle East Institute, 1988), pp. 33-50.

(37) Anderson, Imagined Communities, pp. 15-16.

(38) United Nations General Assembly, 19 th session 1965, "the Question of Oman: Report of the Ad Hoc Commitee on Oman," A/5846, Annex no. 16,22 January 1965.

(39) كان الاسم الرسمي لعُمان إلى غاية 1970، هو سلطنة مسقط وعمان، الشيء الذي يعكس بوضوح واقع تقسيم البلاد بين قسم شمالي، الذي عرف انتفاضة دينية دامت من 1913 إلى 1955، وقسم جنوبي في المنطقة الساحلية. وقد كانت هذه الأخيرة خاضعة لحكم السلطان في حين كانت عُمان الداخل تحت حكم الإمامة الأباضية التيوقراطية. وفي سنة 1955 تم ضم المنطقة الشمالية إلى حكم السلطان بمساعدة الانكليز، في حين التجأ الامام إلى العربية السعودية، وبعد مرور سنتين على هذا الحدث قامت انتفاضة كبيرة في المنطقة مما تطلّب تدخّل الانكليز لإنهائها. ومن سنة 1957 إلى 1970، كانت الجامعة العربية تؤيد الإمام وتطالب الأمم المتحدة بالاعتراف بشمال عُمان الداخل دولة مستقلة.

(40) المصدر نفسه.

(41) "Ministre of Justice Announces New Progr&ams," Timles of Oman (Muscat) (17 December 1987); p.5.

(42) استعمل المؤلف في الأصل لفظة Zamizdat، وهي لفظة روسية الأصل يُقصد بها المطبوعات التي كانت توزع في الاتحاد السوفياتي سابقاً بطرق غير رسمية بعيداً عن رقابة الدولة. وهي المطبوعات التي لم تكن الدولة تسمح بتداولها. (هامش المترجم).

(43) أعشوت، دراسات إسلامية في أصول الأباضية.

(44) John Bowen, Sumatran Politics and Poetics Gayo Hitroy, 1900-1989 (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1991), and Robert W. Hefner the political Economy of Islamic Conversion in Modern East Java," in :W.R. Roff, ed., Islam and the polical Economy of Meaning (London: Croom Helm, 1987), pp. 53-78.

(45) Triloki N. Madan,"Secularism in its Place," journal of Asian Studies, vol. 6 (1987), pp. 747-759, and Anada E. Wood,Knowledge Before Printing and After :The Indian Tradition in Chnging Kerala (Delhi Oxford University Press, 1985).

(46) Dale F. Eickelman,"Religion in Polity and Society," in :I. William Zartman, ed., The Political Economy of Morocco (New York: Praeger, 1987), pp. 84-97.

(47) فاني كولونا (Fanny Colonna) معلومات خاصة (1975).

(48) Yann Richard, L'Islam chi'ite: Croyance et idéologies (Paris :Fayard, 1991), ( pp. 214 et 248-249. وأيضاً معلومات خاصة.

# التعريب والإسلام السياسي في الوطن العربي :
# مناقشة لأطروحات ديل إيكلمان

■ **سعيد بنسعيد العلوي**

انتشار "الجماعات الإسلامية" في الوطن العربي وتناميها المستمر، أو "الإسلام السياسي" ونجاحه في التغلغل في أوساط الجماهير الشعبية في البلدان العربية، أو "الحركات الأصولية" وتمكنها من الهيمنة السياسية في كثير من الدول العربية : كل هذه كيفيات مختلفة من التعبير عن "ظاهرة" ما تفتأ تشغل علم الإجتماع السياسي، في الوطن العربي وخارجه، ومحاولات متنوعة في الفهم والتبرير يسعى بواسطتها العلماء المنتسبون إلى هذا العلم إلى تقديم تفسيرات وصياغة افتراضات في شرح "الظاهرة" وتفسير أسباب وجودها واتساعها وشمولها، مع اختلاف في الشدة والقوة، لمختلف مناطق العالم العربي. فمنذ نهاية الثمانينات أخذت تتوالى في أوربا الغربية، وفي فرنسا خاصة، مجموعة من الكتب والمقالات ربما كان أكثرها شهرة وتداولا ما كتبه منها كل من جيل كيبل، برونو إتيين، أوليفيه روا. وفي السنة الماضية عقد العالم الأنتربولوجي الأمريكي ديل إيكلمان حلقة دراسية في كلية الآداب، في جامعة محمد الخامس بالمغرب، حاول فيها أن يصوغ جملة أراء وافتراضات في تفسير "الظاهرة" - . انتظمها بحث نشره بعد ذلك في مجلة "المستقبل العربي" (عدد 170، أبريل - نيسان 1993) وذلك تحت عنوان "التعليم العالي الجماهيري والتصور الديني في المجتمعات العربية المعاصرة" - وقام بتعريبه السيد محمد أعفيف، أستاذ التاريخ في الجامعة المذكورة.

يقدر علماء الأنثربولوجيا الثقافية، وكذا علماء الإجتماع السياسي، أبحاث الأستاذ

ديل إيكلمان وجهوده في معرفة المجتمع العربي، فلا يزال كتابه "الشرق الأوسط : مقاربة مغايرة" يحظى باهتمام الطلبة والدارسين. كما أن إسهامه في مجال سوسيولوجيا الانتخابات في الوطن العربي محل تقدير وتنويه (وأعماله، في هذا الصدد، هي في الغالب دراسات مقارنة بين عمان ومصر والمغرب - مع اهتمام أكبر بهذا الأخير خاصة). ولا يمكن للمرء أن يغفل ذكر دراسته الجيدة "الإسلام والمجتمع في المغرب" وكذا مساهمته في الكتاب الجماعي "الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي". وإذن فنحن أمام باحث متمكن ودارس خبير بالوطن العربي، وفي جملة من مشاكله وقضاياه. ومن ثم أهمية البحث الذي نقف عنده بالمناقشة والتنبيه.

فما هي خلاصات أطروحات ديل إيكلمان، في الموضوع، وما مجمل الرأي الذي يأخذ به؟

تقضي الفرضية العامة في بحث إيكلمان بالقول بوجود صلة ما أو علاقة ما بين انتشار التعليم العالي وبين الجماهير، في مجتمعات البلدان العربية والإسلامية وبين إعادة تشكيل الوعي بالذات، وبالدين، وبالسياسة عند جماهير هذه المجتمعات. وتقضي الفرضية المتفرعة عنها بالقول بأن إعادة تشكل الوعي بالذات هذا يرتبط بعلاقة علية مع ظهور "الجماعات الدينية" من جهة أولى وسرعة انتشارها وتغلغلها في أوساط الجماهير من جهة أخرى. ومن أجل التدليل على صحة هذه الفرضية، وبالتالي اعتبارها سببا كافيا في تفسير ظاهرة "الإسلام السياسي" وسبب انتشاره ونجاحه يعمد الباحث الأمريكي إلى استخلاص النتائج الأكثر أهمية الحاملة على انتشار ما يدعوه "التعليم العالي الجماهيري" فيرى أنها خمس :

1 ) - حصول تغير كيفي في طرائق نظر وتفكير أقوام هذه المجتمعات: فقد أصبح الناس يفكرون، بلغتهم القومية، في موضوعات خطيرة بعد ما كان التفكير في الموضوعات الكبيرة والنقاش فيها يتم، أساسا، في أوساط المثقفين والمتعلمين بلغات أجنبية. ولربما تعين على المرء أن يقف متأملا ومتسائلا عن السر في التداول الكثيف لكتاب مثل كتاب سيد قطب "معالم في الطريق". والرأي عند إيكلمان أن هذا المؤلف لم يكن "ليحقق ما حققه من تأثير لولا هذا الانتشار للتعليم العالي الجماهيري ولولا سهولة الوصول إلى النصوص التحليلية والتأويلية التي يوفرها التعليم". كما أن في استطاعة المرء أن ينظر في مثال ثان : أرادت إسرائيل من تشجيعها للحركات الدينية في الضفة وفي القطاع أن تضرب "الوطنية العلمانية". ولكن نتيجة الاحتجاج الديني الشعبي جاءت مخالفة لذلك، بل ولربما كانت شديدة الخطورة في الضفة الغربية خصوصا.

2) – أما النتيجة الثانية فإن الباحث يلمس أثرها، البين، في السرعة والقوة اللتين يتم بهما انتشار الخطاب الإسلامي الأصولي، من حيث هو خطاب يريد نشر وتعميق أسس "مذهب جديد" في الحياة الاجتماعية والسياسية.

3) – النتيجة الثالثة، ولربما جاز اعتبارها صياغة جديدة للنتيجة السابقة، هي أن هذا الانتشار قد عمل على "إيجاد إحساسات جديدة بالجماعة وبالصلات التي تربطها ببعضها البعض".

4) – وأما النتيجة الرابعة فإن أثرها يتجلى في الدولة هذه المرة : فقد حاولت الدولة في العالم العربي احتواء الخطاب الأصولي وتسخيره من أجل "شحذ الإحساس بالهوية الوطنية". (وإيكلمان يحتج في ذلك بمثال عمان والدور الذي يقوم به المفتي في هذا البلد).

5) – آخر النتائج هي أن التيارات الإسلامية الحركية، تلك التي يرتبط ظهورها بانتشار التعليم العالي، قد أفلحت في تهميش سلطة الزعامة التقليدية (وذلك ما يفيده مثال عمان، مرة أخرى).

ثم إن الباحث ينبه إلى أمرين لكل منهما، في تقديره، اعتباره في فهم الظاهرة، موضوع الدراسة. أولهما أن الذاكرة الشعبية تربط بين المعرفة الإسلامية وبين عملية الحفظ أو الاستظهار عن ظهر قلب، والمثال الجلي في ذلك الربط هو مثال حفظ القرآن : فلا يزال هذا الحفظ "يمثل، إلى اليوم، شكلا من أشكال الرأسمال الثقافي الذي يوضع فوق كل تساؤل عند المغاربة – وإن قل عدد حفظة القرآن بالنسبة لما كانوا عليه في السابق". وثاني الأمرين أن انتشار التعليم "العالي الجماهيري" شيء حديث في جهات كثيرة من الشرق الأوسط (وهو في حالة عمان، تلك التي يعرفها الباحث معرفة جيدة، لا يرجع إلا إلى سنوات قليلة فحسب). وإذا اعتبرنا إنتاج الكتب مؤشرا دالا فنحن نجد أن نسبة الكتب إلى نسبة السكان لا تعدو خمسا وعشرين في المائة (25٪) بالقياس إلى النسبة المائوية التي تعينها منظمة الأونيسكو.

الحق أن المسيرة العامة التي يأخذ بها الباحث (في النظر إلى الظاهرة وفي تفسيرها) إيجابية ومثمرة وهي تتجاوز محاولات التفسير الميكانيكية والساذجة : تلك التي لا ترى في عمل التيارات الإسلامية الحركية سوى نوع من إعادة إنتاج الأنماط الذهنية القديمة – وإيكلمان يؤكد على طابع الجدة في عمل هذه التيارات من حيث إنها تسعى إلى إحداث أنماط ذهنية جديدة. والحق كذلك أن هذا الباحث المقتدر يجتهد دائما، في أبحاثه المتنوعة، في الإفلات من إسار النمطية ومحاولة الاستقلال الفكري عن النزعتين الأكثر ذيوعا

وانتشاراً في أوساط علماء الأنثربولوجيا في أمريكا ونقصد بهما المدرسة الوظيفية من جهة، والمدرسة الانقسامية من جهة أخرى - مع ميل إلى الانفتاح على تيارات ومدارس أخرى متعددة (غرامشي، بورديو على سبيل المثال). ولكن الأطروحات التي يأتي بها ديل إيكلمان في فهم "التصور الديني في المجتمعات العربية المعاصرة"، والتي هي اجتهاد في تفسير ظاهرة "الإسلام السياسي" (وإن لم يكن الباحث نفسه يستعمل هذه العبارة)، تظل مشوبة بجوانب كثيرة من النقص والضعف : فهي لا تبدو كافية في فهم "الظاهرة"، وإن كانت تعتمد سندا منطقيا قويا هو الربط السببي بين "انتشار التعليم العالي الجماهيري" من جهة والتحول الحاصل في الوعي الديني من جهة أخرى. كما أنها ليست مقنعة، وإن كانت تحتج بأمثلة معبرة وتستنطق لغة الإحصائيات والأرقام.

الحق أن جوهر القضية، في أطروحات إيكلمان، لا يرجع إلى انتشار التعليم ولكنه يرجع إلى "التعريب" الذي حصل في لغة ذلك التعليم. أو لنقل إن "تعميم التعليم" أو "انتشاره"، كما يقول الباحث، لم يحدث بالفعل إلا بعد أن تحقق له شرط آخر هو "تعريب" ذلك التعليم، وهذا ما حدث بكيفية واضحة تماما في مجموع دول المغرب العربي. لذلك لم يكن من الغريب، أن يلاحظ بعض الدارسين وجود "اقتران" بين تعميم التعليم، عن طريق "التعريب" وبين بروز ظاهرة "الأصولية" في بعض دول المغرب العربي (تونس والجزائر خاصة، والأخيرة على وجه أخص)، فكلاهما قد أخذ ينمو وينتشر، في وتيرة متصاعدة، في العقدين الأخيرين خاصة. بيد أن الحقيقة هو أن هذا "الاقتران" الموهوم قد كان على سبيل "التساوق" فحسب ولم يكن على سبيل "العلية" كما يقول الفلاسفة. فحقيقة الأمر أنهما منطقان، أو بالأحرى مسيرتان لكل منهما منطقها الخاص بها وقوانينها الذاتية التي كانت تعمل بموجبها : فللتعريب أسبابه ودواعيه الاقتصادية أولا والإيديولوجية ثانيا (مما لا ضرورة للخوض فيه في هذا المقام - فضلا عن وضوح تلك الأسباب والدواعي)، كما أن له نتائجه على الدرس والتحصيل وعلى "الإنتاجية" من جهة أولى ونتائجه الأخرى في "تشكيل الوعي الثقافي والسياسي" من جهة ثانية). ولظاهرة "الأصولية" أسبابها ودواعيها المتعددة الاقتصادية والسياسية والثقافية، كما أن لها، بطبيعة الأمر، نتائجها في "تشكيل الوعي الثقافي والسياسي" دون أن يكون ذلك مقتصرا على إعادة صياغة "الوعي الديني"، ولا أن يكون هذا الأخير، بمفرده، سببا كافيا في فهم "الظاهرة" وتبرير أسباب انتشارها الشديد.

لا يفلت الربط "السببي" بين "انتشار التعليم العالي الجماهيري" (=المعرب) وبين إعادة صياغة "التصور الديني في المجتمعات العربية المعاصرة" من الوقوع في أخطاء ومفارقات نقترح الوقوف عندها بكيفية إجمالية وموجزة وذلك بطرح تساؤلات جديدة.

1- إذا جاز، جدلا، أن فرضية إيكلمان تكفي في فهم وتفسير ظاهرة "الأصولية" في بلدان المغرب العربي (بالنظر إلى "التساوق" بين إنتشار التعليم وتعريبه من جانب، وظهور وتطور "الأصولية" من جانب آخر) فكيف نعلل وجود "الظاهرة" في مصر والحال أن التعليم، كله أو يكاد، يتم تلقينه باللغة العربية منذ عقود كثيرة؟ والحال أن انتشار التعليم "العالي الجماهيري" قد أصبح أمرا متحققا منذ الستينات؟

2- تفيد الإحصائيات، في مصر خاصة، وجود نشاط قوي ومكثف ل "الجماعات الدينية" في أوساط طلبة الكليات العلمية (الطب، الهندسة...)، حيث التعليم ليس "كله" باللغة العربية، كما تفيد نفس الإحصائيات أن كلا من "نقابة الأطباء" و"نقابة المهندسين" (وهما في مصر مؤسستات قويتان وفاعلتان في المجتمع منذ ما يربو على الأربعين سنة) تؤولان، في انتخابات السنوات الأخيرة، إلى مجموعات "الإخوان المسلمين" أو المتعاطفين معها. فهل يتعلق الأمر في هذا التعليم بتبليغ "لغة معيارية" أو بتنشيط "الوعي الديني"؟ بل، هل يتعلق الأمر في هذا التعليم، حقيقة، بما يقبل نعت "التعليم العالي الجماهيري"؟

3- ما القول، أخيرا، في فهم ظهور "الأصولية" وانتشارها في أوساط المهاجرين العرب في أوربا الغربية وبخاصة في أوساط الشباب، أولئك الذين كان ميلادهم وتربيتهم ونشأتهم في بلاد "المهجر"، وكان جهلهم باللغة العربية، وبمناهج التعليم في العالم العربي كله، جهلا يكاد يكون تاما ومطبقا؟

يقال، في محاولات الإجابة عن السؤال الأخير خاصة، إن واقع الحركات الإسلامية وأنشطتها في دُول أوروبا الغربية، وكذا ما تثيره من صعوبات، بل وأزمات، وجود المهاجرين العرب خاصة، والمغاربيين بصورة أخص، إنه يحيل إلى قضية "الهوية الثقافية" التي يطرحها وجود أولئك المهاجرين في تلك البلاد، مثلما أنه يحيل إلى قضية "التعدد والاختلاف" في المجتمعات الأوروبية الغربية وبالتالي فهو يعبر عن أزمة في تلك المجتمعات ذاتها (القول بالتعدد والحق في الاختلاف الديني والثقافي والسياسي، والعجز عن تحقيق "المجتمع العصري" القادر، حقيقة، عن الاستجابة لذلك القول). ولا شك أن تفسيرات مماثلة يتوافر لها نصيب من الصحة والمعقولية، ولعل الابتعاد عن النزعة الأحادية في النظر وفي التبرير تكون فيه للباحث إفادة في النظر إلى "الظاهرة" وفي الفهم الذكي والعميق لها في الوطن العربي.

وبعد، فإن الأسئلة والملاحظات أعلاه لا تنقص في شيء من القيمة المعرفية للمنهجية الإيجابية التي يأخذ بها الباحث المقتدر، ديل إيكلمان، في النظر إلى كثير من الظواهر

السياسية والاجتماعية في الوطن العربي - ولا نشك في متانة ومصداقية تلك المنهجية في محاولات فهم وتحليل التحول الديمقراطي في الوطن العربي (صعوباته، مشكلاته، عوائقه) وفي إحدى آليات ذلك التحول ووسائله : آليات الانتخابات وأنماط المشاركة السياسية. كذلك فإن مجموع ملاحظاتنا وأسئلتنا لا يخلع عن دراسة إيكلمان طابع الجدة والمغايرة للتفسيرات المتداولة في النظر إلى ظاهرة "الحركات الأصولية". ومهما يكن من قصور أطروحات إيكلمان في فهم الظاهرة وضعفها في إقناعنا فإن لها فضل التنبيه، إن كان الأمر في حاجة إلى ذلك، إلى دور المدرسة والتعليم وخطرهما في صياغة، وإعادة صياغة، الوعي الثقافي في الحياة العربية المعاصرة.

# التطور الفكري لسيد قطب
# من أديب علماني إلى راديكالي إسلامي

■ **وليام شبارد** *

■ **ترجمته عن الإنجليزية : فاطمة تيمجردين**

يعتبر سيد قطب، المفكر والشهيد المصري، بوجه عام كأحد القادة الإيديولوجيين لموجة الراديكالية الإسلامية التي نَشْهَدُها حاليا داخل العالم العربي أو خارجه.

وقد توصّل إلى أفكاره الراديكالية في أواخر حياته نسبيا، ويثير المسلك الذي سلكه سيد قطب للوصول إلى تلك الأفكار، الاهتمام في حد ذاته كما أنه وثيق الصلة بالأحداث الراهنة، ففي، الواقع، أن مسار سيد قطب من شاعر وأديب ذي توجه علماني في الثلاثينات إلى شهيد في سبيل القضية عام 1966، يشبه إلى حد ما، ولو بشكل مبالغ فيه، المسار الذي سار عليه العالم الإسلامي برمته خلال العقود الأخيرة.

وُلدَ سيد قطب سنة 1906 في إحدى قرى صعيد مصر بمحافظة أسيوط التي كانت تَحْكُمُهَا عادات تقليدية إلا أنها لم تبق بمعزل عن تأثيرات التحولات العصرية. كان والد سيد قطب عضوا في الحزب الوطني الحديث العهد، وقد تَمَثَّلت إحدى علامات التجديد وقتئذ في وجود مدرسة حكومية كانت تنافس الكتاب التقليدي. وقد اختارت أسرة سيد قطب أن تلحقه بالمدرسة الحكومية، لكنه حفظ القرآن أيضا كما كان يفعل في الكتاب، ويمكن اعتبار هذا النزوع نحو التجديد في إطار المحافظة على القديم، الطابع المميز لاجتهاداته اللاحقة ولمواقف جيله والأجيال التي تلته.

عند بلوغه حوالي الثالثة عشرة من عمره، سافر إلى القاهرة لمواصلة دراسته الثانوية،

---

* أستاذ الدراسات الدينية بجامعة كانتبوري كريستشورش. نيوزيلاندا

ثم التحق بدار العلوم من سنة 1929 حتى سنة 1933 . وعمل بعد ذلك لمدة ثلاثين سنة تقريبا، في وزارة المعارف (وزارة التربية والتعليم فيما بعد).

تأثر سيد قطب تأثراً شديدا بالأحداث المأساوية التي واكبت كفاح الشعب المصري من أجل الاستقلال وساند لفترة ما حزب الوفد، وقبل تخرجه من دار العلوم، بدأ يكتب وينشر أشعارا ومقالات حول النقد الأدبي، كما أنه تأثر بالمثقفين الليبراليين الذين عاصروه، فتبنى بالخصوص آراء عباس محمود العقاد، وقد كان سيد قطب متفتحا على الأفكار الغربية لكنّه كان أيضا حريصا على الحفاظ على الجوهر الراسخ للهوية الوطنية، ففي رده على ما جاء في كتاب طه حسين "مستقبل الثقافة في مصر" يرى سيد قطب أنه علينا أن نميّز بين "ثقافة شاملة لديننا وفنوننا ونظمنا الخلقية وتقاليدنا وخرافاتنا، ومدنية شاملة للعلوم والفنون التطبيقية" إذ ينبغي الحفاظ على الأولى وتجديدها، وأخذ الأخيرة فحسب عن أوربا(1) ومع ذلك، استطاع أن يقدم لأبناء بلده بعض الممارسات الاجتماعية والأخلاقية الغربيَّة كأمثلة يقتدى بها(2)، ففي الأربعينات، أظهر مثله مثل باقي المثقفين المصريين، اهتماما ملحوظا بقضايا العدالة الاجتماعية والاقتصادية التي استُلْهِمَ بعضها من النماذج الأجنبية كمشروع بفريدج الصادر في بريطانيا سنة 1942(3) (Beverdge Report). لكنه وابتداء من سنة 1944، بدأ يكتب مقالات يهاجم فيها الحضارة الغربية. وفي السنتين التاليتين، أضحت نقاشاته حول العدالة الاجتماعية موجهة أكثر فأكثر ضد المؤسسات القائمة، إذ دعا إلى إصلاح زراعي وتأميم الخدمات العمومية وتحديد الحد الأدنى للأجود وفي سنة 1945، نشر كتابه "طفل من القرية" وهو وصف لطفولته على شاكلة "الأيام" لطه حسين. ومن بين اهتماماته الأخرى، كان سيّد قطب يريد أن يدون أجزاء من الإرث الشعبي، كانت في طريقها إلى الاندثار وأن يُنَبِّه زملاءه في المدينة إلى حاجيات الريف(4).

وقد أدت نشاطات سيد قطب، على ما يبدو، إلى ظهور أعداء أقوياء له كانوا يخططون لاعتقاله ولتفادي ذلك، يقال إن أصدقاءه في الحكومة قرروا إرساله إلى الولايات المتحدة في أطار بعثة دراسية فغادر بلاده في خريف عام 1948 وعاد إليها بعد مرور سنتين ونصف. وَيبدُو أن هذه الرحلة قد ثَبَّتت ورسَّخت وجهة نظره التي تعتبر الغرب على العموم، والولايات المتحدة على الخصوص بلاء أخلاقيا وروحيا بالرغم من إنجازاتهما التكنولوجية.

على الصعيد الديني، يبدو أنه تَقَبَّلَ، ولو بشكل سريع إلى حد ما، الطابع العلماني لبعض المثقفين من دعاة التغريب الذين عاشرهم في القاهرة.

وتفيد بعض التقارير أنه قال عن نفسه أنه كان ملحداً طوال عشر سنين.

ومن المؤكد أنه كان بمقدوره أن يكتب حول عدد من المواضيع التي لا تمت للإسلام بصلة وأن يُطَالِبَ صراحة بضرورة الفصل بين الدين والفن(7). ففي "مهمة الشاعر في الحياة وشاعر الجيل الحديث" الصادر سنة 1932 يرى بأن الشاعر هو الذي يوصل الحقيقة والقيم لباقي البشرية وليس الرسول(8).

لكن في عام 1939، ظهر سيد قطب في "مستقبل الثقافة" كمؤيد لأولئك الذين حاولو إثبات روحانية الشرق بالمقابلة مع الغرب ونذكر منهم أحمد أمين علما بأن الروحانية تعني الإيمان بعالم روحي وراء هذا العالم المادي(9)، وَيبدُو الإسلام هنا أساسا جزءاً من الثقافة. ولأن القرآن يقدم قَوانين ونظما إجتماعية، فقد كان له تأثير كبير على العقلية المصرية.. لكن الدين لا يخلق الوحدة السياسية وهنا يتبنَّى سيد قطب القومية العصرية أو العربية كإيديولوجية، فهو ينظر إلى الإسلام هنا انطلاقا من "روحه العربية الخالصة" ويَعْتَبر محمد "الرجل العربي"(10). وقد تميزت كتاباته حول القضايا الاجتماعية بهذا البعد القومي العلماني خلال السنوات التالية القليلة.

وإذ نُسَلِّم باهتماماته الأدبية في هذه المرحلة، يبدو أن أولى كتاباته الإسلامية الصريحة في هذا المجال قد ظهرت سنة 1939 عندما نشر مقالا تحت عنوان "التصوير الفني في القرآن" في مجلة "المقتَطف" وتوسَّع في هذا الموضوع في كتاب له تحت نفس العنوان نشر سنة 1944 أو 1945. وجاءت تتمته في كتاب ثانٍ نُشِرَ سنة 1945 تحت عنوان "مشاهد القيامة في القرآن"(11) وفيه يتعامل سيد قطب مع القرآن كناقد أدبي ساعيا إلى توضيح وتقييم تقنية "التصوير" في القرآن. ومع ذلك فهو منهج جَديرٌ بالتقدير، ففيه يبدو سيد قطب بكل تأكيد مؤمنا وإن كان لا يبشر بأية رسالة دينية.

ويُعْتَبَر مقال "مدارس للسخط" الصادر سنة 1946 أول مقال يعبّر فيه سيد قطب عن رؤية إيديولوجية إسلامية وقد تلته مقالات أخرى. كما أنهى عمله الإيديولوجي الإسلامي الأول والأساسي "العدالة الإجتماعية في الإسلام" قبل أن يسافر إلى الولايات المتحدة بوقت قصير. ويعبِّر هنا عن انشاغله بالعدالة الاجتماعية بلهجة إسلامية شديدة. وخلال هذه الفترة، كانت وجهة نظره قريبة من وجهة نظر الإخوان المسلمين. وقد كان على اتصال بهم لكنه لم ينضم إليهم لأنه كان يريد الحفاظ على استقلاليته كمفكر، وكان لا يزال مستعداً للتعاون مع أشخاص ذوي توجه أكثر علمانية.(19)

بعد عودته من الولايات المتحدة سنة 1951 واصل الكتابة حول المواضيع الإسلامية، وانضم إلى الإخوان، وأصبح مفكرهم الرئيسي كما أشرف على تحرير صحيفتهم. في عام 1952، ساند في البداية بقوة ثورة الضباط الأحرار، ويبدو أنه احتل مقعدا في مجالسهم

الداخلية لأشهر قليلة، لكنه انسحب عندما أدرك أنهم غير مستعدين لتأسيس النظام الإسلامي الذي كان يطمح إليه، واستقال من عمله في وزارة التربية في أكتوبر عام 1952. وقد زُجّ به في السجن من يناير حتى مارس عام 1952 بسبب مواصلة نشاطه مع الإخوان. واعْتُقِلَ مرة أخرى مع عدد كبير من الإخوان بعد محاولة اغتيال الرئيس عبد الناصر في أكتوبر من نفس السنة.

تشمل مؤلفاته خلال هذه المرحلة "معركة الإسلام والرأسمالية" (حوالي عام 1951) و"السلام العالمي والإسلام" (1951). بينما جُمِعَتْ العديد من المقالات التي كتبها ل "الرسالة" و"المقتطف" و"المسلمون" في "نحو مجتمع إسلامي" وفي "دراسات إسلامية"، وفيها يواصل التعبير عن اهتماماته الإجتماعية في إطار إسلامي، كما بدأ تفسيره للقرآن في "ظلال القرآن".

سيقضي سيد قطب معظم ما بقي من حياته في السجن وبالفعل فقد قضى معظمها في مستشفى السجن حيث تمكن من مواصلة الكتابة، وبعد إطلاق سراحه سنة 1964 بتِدَخُّلٍ من الرئيس العراقي عبد السلام عارف كما تفيد بعض التقارير، واصل سيد قطب نشاطاته السرية مع بعض الإخوان. وفي أوائل عام 1966، اعْتُقِلَ مرة أخرى وحُوكِم بدعوى التآمر ضد الحكومة وإعدامه يوم 29 غشت من نفس السنة.

خلال هاته السنوات، أنهى عمله في "ظلال القرآن" وقام بتنقيح الأجزاء الأربعة عشر الأولى من أجزائه الثلاثين، كما نقح مؤلفاته الأولى السابقة وأصدر كتبا جديدة نذكر منها "هذا الدين" و"المستقبل لهذا الدين" و"خصائص التصوير الإسلامي" و"معالم في الطريق" وقد نشر كتابه الأخير بعد خروجه من السجن عام 1964. وفي هذه المؤلفات أصبح موقفه الإسلامي أكثر تطرفا ويُعْزَى ذلك إلى تأثره بأبي الأعلى المودودي. وكان قد إطّلع على مؤلفاته خلال هذه الفترة. ويؤكد سيد قطب على وجود اختلاف واضح بين نظام إجتماعي قائم على أساس ديني ونظام اجتماعي قائم على أساس بشري ويُعْلِنُ صَرَاحَة، وخاصة في "معالم في الطريق" أن النظام السائد في جميع البلدان بما فيها تلك التي تدَّعي أنها "مسلمة" هو نظام جاهلي. ولهذا يدعو الدعاة الإسلاميين إلى تهيئ أنفسهم لما يعادل البديل الثوري لهذا النظام الجاهلي. ومن الواضح أنه كان يتوقع اللجوء إلى العنف في هذه "الثورة" وذلك لأن طبيعة النظام الجاهلي تفرض ذلك. وهنالك إقرار عام بأن الجماعات المتطرفة اللاحقة في مصر قد تأثرت بهذا الجانب من تفكيره. ومع ذلك نتساءل هل كان سيد قطب سيؤيد نشاطاتها الخاصة؟ ويبقى هذا التساؤل مفتوحا للنقاش. على أية حال، فقد اسْتُخْدِمَ كتابه "معالم في الطريق" كدليل ضده أثناء محاكمته.

يمكن أن نقسم حياة سيد قطب خلال فترة النضج، على مستوى توجهه الإيديولوجي إلى أربع مراحل :

1- مرحلة إلحاد مُحتمل (25 - 1935)

2- مرحلة يمكن أن نسميها مرحلة "العلماني المسلم" (1935 - 46)

3- مرحلة الاتجاه الإسلامي المعتدل (1946 - 56)

4- مرحلة الاتجاه الإسلامي الراديكالي (1956 - 66)

وسنتناول الآن بتفصيل أكثر تطور وتغيُّر أفكار سيد قطب حول الإسلام، اعتمادا على المحاور التالية التي تعكس قضايا هامة من المرحلة الأخيرة :

1- الربَّانية

2- الشمول

3- التفرّد

4- الثبات

5- التنافس

### 1- الربّانية :

في المرحلة الأخيرة، يصف سيد قطب، على نحو متشدّد، الإسلام بأنه ربّاني، فهو تصوّر إعتقادي موحى به من الله سبحانه محصور في هذا المصدر لا مستمد من غيره(13) ويُعْتَبَر مصطلح "رباني" مصطلحا جديدا في هذه الفترة وكذلك التشدد الواضح الذي صيغت به الفكرة بينما نجده في "مهمة الشاعر" الذي ألّفه خلال المرحلة الأولى، يُوظِّف التعابير الدينية لا لوصف تعلقه بالإسلام بل بالأدب "إنه جزء من عقيدتي وأدافع عنه كما يُدافع كل مؤمن عن عقيدته، وإذا لم يكن لي فضل الرسالة بهذه العقيدة، فإني مقتنع بأن أكون من أشد أنصارها"14. ويمضي قائلا أن أعظم وظيفة للشعر هي "أن يكون وسيطة بين ما هو كائن وما يجب أن يكون وأن يقربنا إلى المثل العليا..."(15)، فهو يرى بأن إحساس الشاعر الحقيقي، بالحياة يكون أقوى وأعمق من إحساس الآخرين وهو قادر بواسطة خياله أن يوصل الناس للحقائقِ المحجوبة، وَبآمالهم، وبالمثل العليا رغم أن الحقيقَة التي ينفد إليها الخيال هي «حقيقة نسبية إذا كانت الحقيقة المجرّدة غير موجودَة.»(16). والشاعر مثله

مثل بعض الصوفيين له إحساس قوي بوحدة الكون(17) ويبدو هنا على الأقل أنه قد أضفى طابعا شبه ديني على الشعر ويَعْتَبِرُ الشاعر العظيم مثل النبي. وليس في هذا الكتاب ما يشير، صراحة، إلى الدين الإسلامي.

وفي تعليقاته حول "مستقبل الثقافة" يتصدّى سيد قطب للإسلام ولكن بالأساس كمكون من مكونات الهوية الثقافية المصرية أو العربية كما رأينا ذلك. ومن جهة أخرى، يُعطي أسلوبه في "التصوير الفني" و"مشاهد القيامة" انطباعا قويا بأن مؤلفهما مؤمِن. ويشير سيد قطب إلى العلاقة بين المنهج الأدبي والمنهج الديني وإن كان ينكر وجودها عندما يكتب : "فهدفي هنا هدف فني خالص، فإذا التقت في النهاية قداسة الفن بقداسة الدين فتلك نتيجة لم أقصد إليها ولم أتأثر بها...، إنما هي خاصية كامنة في طبيعة هذا القرآن، تلتقي عندها دروب البحث في النهاية، ولو لم يحسب السالك حسابها في الطريق... والله ولي التوفيق"(18)، وعلى ما يبدو، فهذا يُدَعِّم ما ورد في بعض الدراسات من تحليله الأدبي للقرآن جعله يتناول القرآن بجدية أكثر من نَوَاحٍ أخرى. وخلال هذه الفترة، لم يعد ملحدا إن صحَّ أنه كان كذلك فيما مضى.

في المرحلة الثالثة، يُعْتَبَر الإسلام ربَّانيا بكل تأكيد لكن هذا التَّغيير لا يتخذ شكله النهائي إلا في المرحلة الأخيرة. ويَستَهِل سيد قطب كتابه "العدالة الاجتماعية" بإشارة ثقافية إذ يُشبِّه تبني الإيديولوجية الأجنبية باستيراد السلع الأجنبية التي لسنا في حاجة إليها. ويُعَرِّفُ الإسلام على أنه "تراثنا الروحي ومقوماتنا الفكرية"(19). وعلى طول صفحات الطبعة الأولى، يَفْتَرِضُ سيد قطب ربّانية الإسلام أكثر مما يؤكدها صراحة. لكن في الطبعة الأخيرة التي نُقَّحت بشكل كبير والتي تعكس المرحلة الرابعة من تطوره الفكري، يسعى سيد قطب مرارا إلى إثبات هاته النقطة، وعلى سبيل المثال، فبينما تشير الطبعة الأولى إلى "النظم الغربية"، تشير الأخيرة إلى "النظم البشرية؛ التي صاغها البشر لأنفسهم في معزل عن الله"(20). وبينما يرد في الطبعة الأولى ما يلي "تقوم سياسة الحكم في الإسلام على أساس العدل من الحكّام" يصبح في الطبعة الأخيرة كالتالي : "تقوم "سياسة الحكم في الإسلام" – بعد التسليم بقاعدة الألوهية الواحدة والحاكمية الواحدة – علي أساس العدل من الحكام..."(21) [مقال 5]. ويعكس هذا التحول الأخير النقطة التي رُكِّز عليها في كتاب "معالم في الطريق"، وتتلخّص في أن عقيدة "لا إلاه إلا الله" هي القاعدة المحورية، إذ ينبغي منطقيا التسليم بهذه القاعدة أولا وقبل أن يوضع الإسلام موضع الممارسة والتطبيق.

في الطبعة الأولى من "العدالة الإجتماعية" لا تزال هنالك إشارات إلى أن يكون الأساس الذي يقوم عليه المجتمع البشري أساساً علمانياً أو إنسانياً، كقوله أن الإسلام يعطي الحقوق

لغير المسلمين على "أساس إنساني خالص" وأنه "يتجاوز التعصب الديني في مواضع عديدة". وقد حذفت هذه الأقوال من الطبعة الأخيرة.

### 2- الشمول:

إذا كانت الربانية هي بالخصوص العلامة المميزة للمرحلة الرابعة، فإن الشمول يُطرح بشكل أساسي خلال المرحلة الثالثة - ولعَلَّ سيد قطب تعرض له قبل ذلك في كتابه "مستقبل الثقافة" عندما يشير كحدث تاريخي، إلى أن القرآن يقدّم قانونا اجتماعيا واقتصاديا وسياسيا بالإضافة إلى التعاليم الدينية(24). ويعبّر أيضا عن انشغاله بالوحدة الثقافية عند مناقشته لآثار تباين نظم التعليم المتبعة في مصر وقتئذ. لكن الإسلام لا يُقَدَّم على هذا الأساس. وعلى عكس ذلك، نجد أن أهم فكرة تطرح في الطبعة الأولى من كتاب "العدالة الاجتماعية" هي أن الإسلام يشمل جميع مظاهر الحياة وأنه الأساس الصحيح الذي ينبغي أن يقوم عليه المجتمع. يركز سيد قطب خلال المرحلة الأخيرة، أساسا على هذه النقطة وذلك من خلال تأكيده بالدرجة الأولى على أن ذلك لا يَصْدُقُ فقط على الحكم بل على باقي المجالات الأخرى.

### 3- التفرّد:

في "مستقبل الثقافة" يدرك سيد قطب بوضوح تفرّد الإسلام كدين وثقافة عبر التاريخ، لكنه لا يولي ذلك أهمية كبيرة كما أنه يضع أحيانا القرآن والتوراة في نفس المستوى(27). فا"لشرق" هو الذي يعتبر روحيا بالمقابل مع "الغرب" وليس الإسلام. وهو يعبِّرُ عن حرصه على الحفاظ على الثقافة المصرية من منطلق وطني وليس من منطلق إسلامي.

خلال مرحلة الإتجاه الإسلامي، يُعْتَبَرُ تفرّد الإسلام نقطة محورية ويُعبِّر سيد قطب عن ذلك بوضوح في المرحلة الثالثة: "فالإسلام يقدم للبشرية نموذجا من النظام المتكامل لا نجد مثله في أي نظام عرفته الأرض قبل الإسلام أو بعده. والإسلامي لا يحاول ولم يحاول أن يُقلِّدَ نظاما من النظم أو أن يعقد بينه وبينها صلة أو مشابهة بل اختار طريقه منفردا متميزا، وقدم للإنسانية علاجا كاملا لمشكلاتها جميعا » (28) فمحاولة عقد مماثلة بين الإسلام والنظم الأخرى تعكس إحساسا داخليا بالهزيمة إزاء الغرب.

ويؤكد على هذه الفكرة أكثر في المرحلة الأخيرة حيث يرفض بصفة خاصة عبارات مثل: "إشتراكية الإسلام" أو "ديمقراطية الإسلام"(29). كما يَنْزَع باستمرار إلى رفض بعض التأويلات للإسلام التي يُرَادُ منها إرضاء التفكير الغربي. وهكذا يَصِفُ الجهاد في المرحلة

الثالثة كموقف دفاعي لكنه يتراجع عن رأيه هذا في المرحلة الرابعة حيث يصبح الجهاد بالأحرى حركة للتحرُر(30).

يمكن أن نلاحظ هذا الاتجاه نفسه إذا قارنا مناقشاته حول الفلسفة التربوية، ومكانة الأدب العربي في المنهاج التربوي الإسلامي في كل من الطبعة الأولى والأخيرة من كتابه "العدالة الإجتماعية. ففي الطبعة الأولى يؤكد سيد قطب على أن الأساليب العلمية والتعليمية الغربية هي متجذرة في فلسفات معارضة للإسلام وبالتالي ينبغي أن تنحصر الدراسة الرسمية للفلسفات الغربية في المستويات العالية من التعليم الجامعي. لكنِ يؤكد أيضا أنه لا يقترح عزل المسلمين عن الفكر والثقافة العالميين ويقر بأنه لا يمكن تَجَنُّب الاصطدام بالفرضيات الفلسفية الغربية مشيرا إلى أنه لا يمكن منع اختلاط الشر بالخير في الحياة(31). وفي الطبعة الأخيرة، يؤكد سيد قطب على ضرورة أن تستمد كل مجالات الثقافة أصولها من المصادر الإسلامية.

ويَحصر العلوم التي يمكن للمسلم أن يتلقاها من غير المسلم في علوم الفيزياء والتكنولوجيا وطرق الإدارة، وذلك لأن هذه العلوم لا تتضمن ادعاءات ميتافيزيقية(32). وفيما يخص الأدب، هنالك قسم وجيز في الطبعة الأولى يُبَرِّرُ فيه الأسلوب الانتقائي كانتقاء الأدب الغربي، الذي يعكس قيما روحية تتماشى مع تعاليم الإسلام(33). وقد احْتُفِظَ على معظم المواقف في هذا المجال في الطبعة الأخيرة. لكن قبل ذلك بالتحديد، أضيفت صفحات عديدة تؤكد على أن الأدب الإسلامي ينبثق من التصور الإسلامي، وأنه يقوم على أساس التعبير عن القيم. وإن كان لا يزال يرى أن وظيفة الأدب ليست إلقاء المواعظ. ونلاحظ هنا بعض التراجُع عن وجهة نظره السابقة حول فصل الفن عن الدين. ويمكن اعتبار هذه الآراء أقصى تطور لدعوته إلى الفصل بين الثقافة والمدنية التي عبر عنها سابقا في رده على طه حسين ولادعائه أن لا خير في أمريكا إلا في مجال التكنولوجيا.

بعد تأكيده على الربانية والشمول والتفرد، توضح مؤلفاته الأخيرة التناقض الصارخ بين الجاهلية والإسلام، ومن ثم استنتج سيد قطب بأن المجتمع المصري هو مجتمع جاهلي.

ففي تَعليقه على "مستقبل الثقافة"، أشار سيد قطب، صراحة، إلى أن الدولة المصرية قد تخلت عن الشريعة الإسلامية منذ نصف قرن وأشار أيضا إلى أن الإسلام لا يزال شديد الأثر على عقلية التشريع المصري(35) غير أنه يعلن في الطبعة الأولى من "العدالة الإجتماعية" أن "المجتمع الإسلامي الحالي ليس إسلاميا على الإطلاق" وذلك "لأننا لا نحكم بما أنزل الله"(36). لكنَّه يؤكد بأن هذا يَصْدُقُ فقط على دائرة الحكم، إذ يضَلُّ تأثير الإسلام قويا في جميع مظاهر الحياة الأخرى أما في الطبعة الأخيرة فيخبرنَا بأن التخلي عن

الحكم بشريعة الله في كل شؤون الحياة يعني أن وجود الإسلام قد توقَّفَ، ويضيف بأنه لا يجب أن نخشى من الجهر بذلك مَخَافة تثبيط الهمم، لأنه ليس هنالك ما يدعو إلى خيبة الأمل مادام هذا الدين عميق الجذور في تربة مصر وأعمق من هذا في تربة الفِطرة(37). ومصطلح "المسلم" الذي يستعمله للإشارة إلى العلمانيين في الطبعة الأولى، يتم حذفه أو تغييره في الطبعة الأخيرة(38).

وهكذا، تم حذف أو تغيير كل الفقرات في الطبعة الأخيرة، والتي سبق فيها استعمال مصطلح "مسلم" للإشارة إلى العلمانيين في الطبقة الأولى.

### 4 - **الثبات :**

إذا كان التصور الإسلامي ربانيا، فهو ثابت كذلك ولكن لا يعني ذلك الجمود كما يدَّعي البعض. ويبدو أن سيد قطب لم يُولِ ذلك اهتماما كبيرا خلال مرحلته العلمانية. وذلك لأنه بِقدرمَا يُشَكِّلُ الإسلام جزءا من التراث، فإنه يمكن التخلي عن جوانبه التي أصبحت جامدة. ولكن إذا كان للإسلام أن يُشَكِّلَ الأساس الذي يقوم عليه النظام الإجتماعي، فيجب أن يكون مرنا بما فيه الكفاية حتى يفي باحتياجات المجتمعات التي تتغير على نحو سريع. وبالتالي فهو يصرِّح في "العدالة الأجتماعية" وفيما ألفه خلال المرحلة الثالثة بأن "الإسلام ليس نظاما جامدا" بل هو "نظام مرن"(39) ويؤكد سيد قطب مثله مثل باقي المصلحين الإسلاميين على اتساع نطاق الاجتهاد. وفي كتابه "نحو مجتمع إسلامي" يميِّز سيد قطب بين الشريعة التي يشخصها في القرآن والسنة وهي ثابتة والفقه الذي هو بَشري صرف وهو قابل للتغيير

في مرحلته الأخيرة،يواصل سيد قطب إثبات مرونة الحضارة الإسلامية وربَّما يبدو حريصا أكثر على تأكيد أن "المرونة ليست هي التميُّع" وأن "المرُونَة ليست مفروضة على العقيدة"، أما التغيير الذي يُجيزُهُ فيستلزم "الحركة داخل إطار ثابت حول محور ثابت"(42) ويواصل سيد قطب تأكيده على الاجتهاد لكنه يركِّز على أن باب الاجتهاد مفتوح فقط عند غياب النص، وعلى أن مباديء "مقررة ومعروفة وليست غامضة ولا مائعة"(43) ويبدو أنه يريد أن يقول أن الإسلام مرن بما فيه الكفاية للتعامل مع أي وضع ممكن وبالتالي فقد يؤدي الاجتهاد إلى نتائج معينة تختلف باختلاف الأوضاع، إلا أن الإسلام يمنح اليقين اللازم في أي وضع لحماية المسلم من الوقوع في الخطأ ومن الاعتباطية البشرية.

وحول ممارسة الخلفاء الراشدين للشورى، تقول الطبعة الأخيرة من "العدالة

الاجتماعية" : "وهكذا كانت الشورى لا على نظام مقرر مرسوم لأن الظروف الواقعية كانت تعين أهل الشورى في كل فترة بحيث لا يلتبس الأمر في شأنهم"(44).

ويجرنا هذا إلى قضية موقفه من فكرة التقدم التي تُعْتَبَرُ إحدى أقوى "أساطير" العصر الحديث. وقد طرح هذا تحديًا مزدوجاً أمام التفكير الإسلامي لأنه إذا كان تاريخ البشرية، كما تدَّعي الأسطورة، هو بالأساس عبارة عن تطور مادي ومعنوي مستمر، فلماذا يلتمس المرء الهَدْيَ، من وحي أُنْزِلَ منذ ألف وأربعمائة سنة خلتْ؟ علاوة على هذا، فإن الغرب هو الذي يقود قافلة التقدم بينما يحاول العالم الإسلامي اللحاق بالركب؟

خلال مرحلة تَبنّيه للاتجاه العلماني، يقرُّ سيد قطب بوضوح بفكرة التقدم. ففي "مهمة الشاعر في الحياة"، يعلن أن النموذج المثالي للشعر يكمن في المستقبل لا في الماضي"(45). وفي "مستقبل الثقافة في مصر" يقول : "إن الأخذ بالحضارة الأوروبية ضرورة زمنية لابد منها، ناتجة عن أن أوربا سبقتنا في مدارج الرقي"(46).

أما في مرحلة توجُّهه الإسلامي، فيرفض سيد قطب الإدعاءات الحديثة التي تقول بالتقدم المعنوي، لكنَّه لا يزال يُقِرُّ بالتقدم العلمي والتقني مؤكدا على قدرة الإسلام على التكيُّفِ مع هذا التقدم، وعلى أن الإسلام بالفعل يشجِّعُ ويُوجِّهُ الإبداع الإنساني، إذ يعتبره عبادة(48) وبينما توحي عبارة "جيل قرآني فريد" الواردة في "معالم الطريق" بأن المثل الأعلى يُمَثِّله جيل الماضي، نجد أن الفكرة الأساسية التي يُعَبِّرُ عنها سيط قطب هي أن الجيل اللاحق قادر على أن يُحَقِّقَ نفس منجزات ذلك الجيل، إذا ما بَذَلَ الجهود اللازمة. ويقول في "هذا الدين" أن الإنسانية من خلق الله، وأن ما يثبت هذا أكثر هو انبهارُها بعلم قام على أساس إلحادي. ويقول أيضا أن المد الإسلامي الأول، ترك - بعد انحساره - لأجيال المستقبل نموذجا يقتدى به وآثارا أخرى إيجابية ولهذا فمن السهل إعادة ذلك المد فيما بعد. علاوة على هذا، فإن العلم القائم على أساس صحيح يقرّب الناس من الله، ونستنتج من هذا أن المد الإسلامي القادم سيكون أقوى من الأول وإن كان سيد قطب لا يعبر عن ذلك صراحة. وهكذا، بينما نجد سيد قطب يتجنب الإقرار بمبدأ التقدم الأخلاقي والروحي، فإنه في قرارة نفسه يؤمن بشيء من هذا القبيل.

## 5- **الواقعية :**

وحسب سياق الكلام، فإنه يراد من النقاط التي أشرنا إليها منذ حين، إقناع القارئ بأن الإسلام هو دين عملي صالح للعصر الحاضر. خلال توجُّهه العلماني، لم يكن التأكيد على أن الإسلام هو دين عملي صالح للحياة العصرية مثار اهتمام خاص لدى سيد قطب،

لكن بعد تَبَنِّيه للإتجاه الإسلامي، كان قوله بواقعية الإسلام، أمرا ضروريا بطبيعة الحال لدعم رأيه في أن الإسلام قادر على أن يقدِّم للبشرية نظاما إجتماعيا. ونرى تركيزا أكثر على هذه النقطة في المرحلة الثالثة.

وعلى سبيل المثال، هناك إضافة في الطبعة الأخيرة من "العدالة الاجتماعية" تنتقد طه حسين بسبب ادعائه بأن الإسلام في شكله الأول "كان فلتة في الزمان، لا تملك البشرية أن تزاولها طويلا" وهي فكرة تَبَنَّاها المستشرقون وأنصارهم الذين كانوا ينكرون اشتمال الإسلام على نظام حكم صالح لعصرنا الحاضر(52)، وفي موضع آخر، يعلن سيد قطب نفسه أن الإسلام كان في أيامه الأولى أمرا غريبا في محيطه، ولهذا لم يكن ممكنا ممارسته على نحو كامل. لكن سيد قطب يريد أن يقول هنا أن الإسلام الذي ظهر في ظروف غير ملائمة، يمكن إحياؤه في ظروف عصرنا الحاضر التي هي الأخرى غير ملائمة.

ويرافق هذا التَّركيز الشديد على الواقعية، امتناع عن توضيح تفاصيل التطبيق العملي للإسلام. في الواقع، فقد حُذِفَ من الطبعة الأخيرة قسْمٌ في الطبعة الأولى من كتاب "العدالة الإجتماعية" يحاول فيه سيد قطب توضيح ذلك. أما سبب ذلك كما جاء في كتاب "معالم في الطريق" هو أنه في زمن الجاهلية الراهن، يجب التركيز كليا على العقيدة. وانطلاقا من طبيعة الإسلام العملية؛ فإنه لا يمكن الحديث عن تفاصيل شريعته إلا بعد تطبيقها فعليا على أرض الواقع، أي عندما يتعهَّد النظام الحاكم بتطبيق شريعة الإسلام(54) ويجعل هذا من الواقعية مسألة يتم الإيمان بها أكثر منها حقيقة ملموسة وتتضح هذه النقطة أيضا عندما رأى سيد قطب في إطار واقعية الإسلام بضرورة الإيمان بأن الله يؤثر في عالم الواقع.

### 6- التناسق :

إن تصوُّر سيد قطب يزداد تناسقا مع مرور الوقت، فإذا قارنا بين الطبعة الأولى والأخيرة من كتاب "العدالة الاجتماعية" يظهر لنا أنه في الطبعة الأخيرة، حُذِفَتْ النقاط التي قد توحي بالتناقض أو تبدو غامضة (على سبيل المثال حَذْفُ اقتراحاته بقيام المجتمع الإنساني على أساس بشري خالص، المشار إليها أعلاه) في حين يمكن اعتبار إدعاءه بأن المجتمع جاهلي وآراءه حول التربية والعلوم والثقافة امتدادا منطقيا لأفكاره السابقة.

وقد امتد هذا التناسق المتزايد خلال المرحلة الأخيرة إلى المصطلحات. مرة أخرى، إذا قارنا بين الطبعة الأولى والأخيرة من "العدالة الاجتماعية" نلاحظ أنه غالبا ما يعوض المصطلحات الأكثر شيوعا أو المصطلحات العلمانية مثل "سلطان" و"شعب" بمصطلحات إسلامية أكثر وضوحا مثل "إمام" و"أمة"(56). ويوظِّف هنا وفي أعماله الأخرى الأخيرة

عددا من المصطلحات لم تُستَعْمَل من قبل مثل "الحاكمية" و"الألوهية" و"الربانية" ويقال أنه أخذ بعضها من كتب المودودي.

أما بعض المصطلحات الأخرى مثل "التصور" و"المنهج" و"النظام" فهي ليست جديدة لكنها أكثر بروزا ودقة، وإن كانت هذه الكلمات، في معظمها، ليست مصطلحات دينية تقليدية، فإنها لا تقترن بالتفكير الغربي على وجه الخصوص. ويبدو أنها تمثل محاولة لصياغة لغة تكون عصرية وإسلامية في الوقت نفسه. وعلى سبيل المثال، نجد في "الطبعة المنقحة لكتاب "العدالة الاجتماعية" أن كلمة "التصور" تُعَوِّضُ في بعض الأحيان كلمة "الفلسفة" التي تقترن بالتفكير الغربي، وتعوض في أحيان أخرى كلمتي "فكرة" و"شعور" اللتين تُعْتَبَرَان أقل دقة، وأن يكون لهذا علاقة بمحاولة التخلص من المصطلحات المأخوذة عن الغرب، فهو أمر واضح من خلال تعليقات سيد قطب في "خصائص التصور الإسلامي" ونلاحظ هنا آثار تجربته السابقة كناقد أدبي.

## خلاصة

تتمثل إحدى ثوابت فكر سيد قطب في التزامه ببعض القضايا أو المثل. وتشمل هذه القضايا : الوحدة الثقافية، والعدالة الاجتماعية، والأدب والبحث عن الحقيقة في ما وراء الحياة، وتتفاوت أهمية كل منها حسب اختلاف مراحل حياته.

ورغم تقلباته الفكرية، يمكن أن نلمس نمطا من التطور في تفكيره. ففي البداية لابد وأن يتراءى له الغرب كشاب قادم من قرية محافظة، وَسيلةً للتحرر من أَسْرِ المحافظة. ومن ثَمَّ فقد جاءت محاولاته الأدبية تعبيرا خالصا عن هذا الشعور. لكنه ما لبث أن أصبح الغرب بالنسبة إليه خطرا يهدد الوحدة الثقافية لمجتمعه.

بعد الحرب، ومع قيام دولة إسرائيل، ومحاولات استئناف الإستعمار الغربي، اتضح بالفعل الخطر الغربي، في الوقت الذي فشلت الحكومة المصرية المُتَّبِعَة للنمط الغربي، فشلا ذريعا سواء في فرض النظام أو تحقيق العدالة الاجتماعية، وفي بحثه عن العدالة الإجتماعية والثقافية) وجد سيد قطب ضالته في الإسلام، لكن القيادة الجديدة في مصر قامت بقمع تَوَجُّهِهِ هذا. وفي ظل القمع، يميل المرء إلى الحل الوسط أو التطرّف، وقد أصبح سيد قطب أكثر تطرّفا.

وفي هذا المناخ الذي لا يبعث على الأمل، استمد سيد قطب ثِقَتَه من خلال تأكيده على طبيعة ومصدر الإسلام الإلاهيين.

وخلال كل هذا نلمس سعيا متواصلا للتحرّر على ضوء رؤيته للغرب :

أولا التحرّر من محافظة وظلم مجتمعه بمساعدة الغرب، ثم التحرّر من آثار الغرب وأخيرا التحرّر من أوضاع الكفر والجاهلية التي تشكل أساس كل المظالم.

ويُمَثِّلُ موقفه الأخير رد فعل شُجاعاً وَمُثيراً على المشاكل التي كان يعرفها مجتمعه، ولا تزال هذه المشاكل قائمة، ولهذا فلا نستغرب إذا لاحظنا أن رؤيته لا تزال تلقى إقبالا كبيرا. وبطبيعة الحال فهي لا تخلو من عيوب. ففي عالم تُعْتَبَر فيه الديانات والثقافات أمورا ثانوية، قد يكون ادعاء هذه الرؤية أنها تمثل اليقين والحقيقة الوحيدة عاملا في ظهور الصراعات. كما أنه قد تصبح هذه الرؤية بشمولها وتناسقها المثيرين. تطَرُّفا لا إنسانيًّا إذا ما وضعت موضع التطبيق في المجتمع البشري.

قد لا تجتذبنا رؤية سيد قطب هذه، لكن لا ينبغي أن نرفضها، فمن المؤكد أنها تشتمل على بعض عناصر التصور الذي نحن في حاجة إليه.

## هوامش :

1- سيد قطب : **مستقبل الثقافة في مصر** - الدار السعودية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، وكان هذا لمقال قد نشر في الأصل في "صحيفة دار العلوم" بمناسبة صدور كتاب طه حسين الذي يحمل نفس العنوان.

2- سيد قطب : "**مباهج الحياة**" **مجلة الشؤون الاجتماعية**، العدد الثالث، مارس 1940 الصفحات من 26 إلى 34.

3- "مشروع بيفريدج" "**مجلة الشؤون الاجتماعية**" السنة الرابعة، العدد الخامس - ماي 1943 .

4-

5- حمودة، عادل. **سيد قطب من القرية إلى المشنقة**. سيناء للنشر، الطبعة الثالثة القاهرة. 1990 .

6- حمودة، مرجع مذكور، ص 50 مسلم، مرجع مذكور، ص 6 - 115 ، محمد توفيق بركات سيد قطب، خلاصة حياة، منهاج في الحركة، النقد الموجه إليه، دار الدعوة، بيروت، ب. ت. الفصل الأول.

7- مسلَم - **مرجع مذكور** ص 116 .

8- دار الشروق، د. ب.

9- **مستقبل**... ص 32 - 33.

10- مستقبل... ص 20 - 21.

11- **التصوير الفني في القرآن**، الطبعة السابعة، دار الشروق 1982 و "**مشاهد القيامة في القرآن**" الطبعة العاشرة، دار الشروق 1992 .

12- مسلَم - مرجع مذكور، الفصل الأول.

13- خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، الطبعة الإنجليزية، دار الشروق ص. 43. 1983 .

14- **مهمات**... ص 7.

15- **مهمات** ص. 13 .

16- **مهمات** ص. 39 .

17- **مهمات**... ص. 46.

18- **مشاهد القيامة**...، ص. 12 .

19- **العدالة الاجتماعية**، الطبعة الأولى، مكتبة مصر، القاهرة، د. ت [1949] الصفحة 5 .

20- **العدالة**... الطبعة الأولى ص. 89، الطبعة الأخيرة ص. 94.

21- **العدالة**... الطبعة الأولى ص. 94، الطبعة الأخيرة ص. 101 .

22- **معالم في الطريق**. ص. 86 ف دار الشروق، بيروت، 1973 .

23- **العدالة**... الطبعة الأولى ص. 91، الطبعة الأخيرة ص. 96 - 98.

24- **مستقبل**... ص. 21.

25- **مستقبل**، صفحات. 23، 34، 36.

26-

27- **مستقبل**... ص. 21، 24.

28- **مستقبل**... الطبعة الأولى ص. 89، الطبعة الأخيرة ص. 94.

29- **العدالة**... الطبعة الأولى ص. 97.

30-

31- **العدالة**... الطبعة الأولى ص. 237 - 244.

32- **العدالة**... الطبعة الأخيرة ص. 270 - 271 وفي أماكن متفرقة من النص.

33- **العدالة**... الطبعة الأخيرة، ص. 244.

34- **العدالة**... الطبعة الأخيرة، ص. 278 - 282.

35- **مستقبل**... ص. 24.

36- **العدالة**... الطبعة الأولى ص. 215 - 216.

37- **العدالة**... الطبعة الأخيرة، ص. 246 - 248.

38-

39- **العدالة**... الطبعة الأولى صفحات 99، 261. الطبعة الأخيرة، أنظر ص 107.

40- **نحو مجتمع إسلامي** ص. 51 - 52.

41- **معالم**... ص. 121، **العدالة**... الطبعة الثانية صفحات 99، 259، أنظر ص 107 من الطبعة الأخيرة.

42- **التصور**... ص. 72.

43- معالم ص. 94 - 95.

44- **العدالة**... الطبعة الأخيرة ص. 104، أنظر الصفحة 105 من الطبعة الأولى.

45- **مهمات**... ص. 23

46- **مستقبل**... ص. 28.

47- **معالم**... ص. 121.

48- في ظلال القرآن، ستة أجزاء، الطبعة العاشرة، دار الشروق 1982، الجزء الأول، ص. 16.

49- **معالم**... ص. 11 وما يليها؛ **هذا الدين**، ص. 38.

50- **هذا الدين**، ص. 92 - 93.

51- **المرجع السابق**، صفحات. 62، 63، 66، 83، 84، 91.

52- **العدالة**... الطبعة الأولى، ص. 89، الطبعة الأخيرة، ص. 97.

53- **معالم**... ص. 33 - 37.

55- **التصور**... ص. 163 - 169.

56- **العدالة**... الطبعة الأولى، صفحات. 33 - 34، 98 - 99، الطبعة الثانية، صفحات. 34 - 35، 106 - 107.

57- **العدالة**... الطبعة الأولى، صفحات. 89، 92، 94، الطبعة الأخيرة صفحات. 94 - 95، 98، 100.

58- **التصور**... ص. 97.

# نقد العقل السياسي الإسلامي

**■ كمال عبد اللطيف**

نريد في بداية تقديمنا للجزء الثالث من مشروع نقد العقل العربي "العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته" صياغة بعض المقدمات التي يمكن أن تسعفنا بإضاءة جوانب من هذا الجزء، وقد تساعدنا على إدراك عناصر المشروع النقدي للأستاذ محمد عابد الجابري، أول هذه المقدمات تتعلق بعلاقة هذا النص بسياقه التاريخي العام. ففي الظروف العربية الراهنة يشكل نقد العقل السياسي العربي موضوعاً من الموضوعات الحية والهامة في الوقت نفسه، إنه يكتسي أهمية خاصة في إطار ملابسات الصراع السياسي والديني القائمة في مجال الفكر السياسي العربي، وفي مجال الممارسة السياسية العربية.

إن النص في الصورة التي صدر بها، وفي النتائج المعلنة فيه، وفي النتائج المتضمنة في سياق التحليل، وفي عينات النصوص المنتقاة في متنه، وفي أسلوب كتابته، وفي جُمَله الاعتراضية، ثم في علامات الاستفهام المتعددة التي يثيرها... في كل ذلك ما يدل على أن الباحث وهو ينجز عمله كان ينجزه مستمعاً إلى وتائر التغير الجارية في الساحة العربية، فكرا وممارسة، ومعنى هذا أن نقد العقل السياسي العربي يكتسب أهمية خاصة، في زمن يتسم بصعود وتصاعد ما يعرف "بالصحوة الإسلامية" أو "الإسلام السياسي"، فماذا يمكن أن يقدم هذا الكتاب للمعارك المفتوحة اليوم في الساحة العربية؟

ماهو دور هذا النص أمام الغليان الكبير الذي تشهده كثير من الساحات العربية في مصر، وفي تونس، وفي الجزائر، والسودان وفي اليمن حيث يُطرح إشكال الدين والسياسة،

وعلاقة الدولة بالمقدس، بصيغ متعددة وانطلاقا من مواقع متعددة ؟.

بناء على الملاحظة المذكورة، نحن نعتبر أن لهذا الكتاب أهمية قصوى، إنه يخوض في جدل يواكب مخاضات قائمة ومشتعلة في الواقع العربي.

وأما المقدمة الثانية فتتعلق بعلاقة هذا الكتاب بمجمل إنتاج الأستاذ محمد عابد الجابري، إنه يشكل الجزء الأخير من مشروع فكري نقدي، موجه لتحليل آليات عمل العقل العربي، وهو جزء صدر قبله سنة 1984 كتاب "تكوين العقل العربي" وصدر مجلده الثاني سنة 1986 بعنوان "بنية العقل العربي"، وصدر هذا الجزء الثالث، أي "العقل السياسي العربي" سنة 1990 في طبعته الأولى.

هناك عناصر متعددة تجمع أبواب وفصول هذه الكتب، رغم أن الباحث يقر بأن هذا الجزء كتب في إطار ملابسات خاصة، وقد وضح هذه المسألة أثناء مشاركته(1) في الندوة التي عقدتها مجلة "المستقبل العربي" في القاهرة حول هذا الكتاب، حيث أبرز الملابسات التي رافقت تأليفه لهذا النص. إلا أنه رغم بيانات المؤلف المتعلقة بهذا الجزء، تظل هنالك استراتيجية ناظمة تجمع هذه المؤلفات – وإلا لن نستطيع قبول إدراجها تحت عنوان واحد هو : "نقد العقل العربي" وإضافة عناوين فرعية مختلفة تروم قصداً واحدا هو الإحاطة بمختلف تجليات ومظاهر وآليات عمل العقل العربي، هذا مع العلم أننا عندما نقول إن هناك استراتيجية ناظمة لهذا المشروع فإننا نعتقد أن هذه الاستراتيجية – مادام الأمر يتعلق بمجال الفكر – لا تشكل أمراً معطى وبصورة مسبقة، فقد يتجلى المشروع، وتتجلى هذه الاستراتيجية في البداية في فكرة أولية، في طموح، لكن عملية البناء، هي التي تسمح بصياغة أبعاد وجوانب هذه الاستراتيجية. وقد تظل ناقصة لكن الطموح، هو الذي يجعلها تنتظم في سياق بعينه، وتتخذ شكلا محددا.

في محاولة سابقة قدمت فيها أعمال الأستاذ الجابري(2) أشرت إلى أن أبحاثه دشنت مع أبحاث الأستاذ محمد أركون ما يكن أن يطلق عليه "المشروع النقدي في الخطاب العربي المعاصر"، وقد وضحت في هذه المحاولة أن المنجزات النظرية التي ما فتيء هذان المؤلفان يقدمانها في باب قراءة التراث العربي الإسلامي، تفتح الطريق أمام محاولات أخرى تتجه نحو نفس المقصد : تفكيك آليات عمل العقل العربي للتمكن من التخلص من الآليات الذهنية العتيقة التي ما زالت تهيمن على الفكر العربي، وتوجه الممارسة الفكرية والسياسية القائمة.

في أعمال الباحثين معاً كثير من التجاوز للدراسات المنجزة في باب الموقف من التراث، قراءة التراث، إعادة بناء الحمولة التراثية للفكر العربي لمواجهة إشكالات الحاضر. إن

مجهوداتهما لا تهتم بمسألة تمجيد الماضي، ولا تهتم في الوقت نفسه، مثل الدراسات الاستشراقية بالنظر إلى التراث الإسلامي من منظور المركزية الأوربية، بقدر ما يشكل الحاضر وهواجسه السياسية والفكرية الدافع الأساسي وراء مشاريعهما في البحث في الفكر العربي، وفي التراث الإسلامي، ومن منظور يتوخى تجاوز معوقات التأخر العربي. وقد ازداد في نظرنا مشروع نقد العقل العربي تعقيداً وغنى بصدور جزئه الثالث "العقل السياسي العربي". ففي هذا الجزء قدم الباحث عناصر تتجاوز المنطق الصارم الذي تحكم في الجزأين الأول والثاني، وذلك بحكم المعطيات النظرية والعملية التي واجه عند إعداده لهذا الجزء.

في الجزء الأول والثاني على سبيل التذكير فقط، توصل الباحث من خلال بحث مفصل وموثق إلى أن العقل العربي من حيث نظامه الداخلي، ومن حيث أسلوب عمله تشكل في ثلاثة أنظمة: نظام البيان، ونظام العرفان، ونظام البرهان. وقد اعتمد هذا التقسيم الثلاثي، وهذه الخطاطة النظرية على مفهوم مركزي في مشروع نقد العقل. وفي كتب المؤلف الثلاثة، هذا المفهوم المركزي، هو مفهوم الإبستيمي، "النظام المعرفي"، وقد استلهمه الباحث من الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو، وتتحدد دلالته باختصار كبير في أن كل مرحلة كبرى في التاريخ تنتظم في دائرة نظرية معينة يوجهها ويتحكم في بنيتها، نظام معرفي معين، فالعقل العربي في نظر الأستاذ الجابري في نهاية التحليل، محكوم ببنية نظرية فقهية، إنه حسب تعبيره: "عقل فقهي والتوتر بين القياس والعرفان والبرهان عبر تاريخ الثقافة الإسلامية عرف كثيرا من أشكال الهدنة مما أدى إلى خلل معرفي بارز في نظام هذا العقل، هذا الخلل تمثل في غياب التقدم"(3)، بنية واحدة ناظمة للعقل العربي إذن، ومنذ الدعوة الإسلامية إلى اليوم. وقد تبلورت هذه البنية في أبنية جزئية هي: العرفان والبرهان والبيان. ولكن ما يبرز جليا في كتاب "العقل السياسي العربي" أن الباحث يتخلى عن هذه الخطاطة الثلاثية، بحكم أن العقل السياسي العربي له تجليات أخرى، وفي هذه المسألة بالذات يشعر القارئ، بأنه قد تكون هناك اختلافات بين الجزئين الأول والثاني، والجزء الثالث. لكن إذا ما أدرك أن المشروع في كليته ينتظم في إطار خطة معينة، وفي إطار استراتيجية معينة، يستطيع أن يتجاوز هذا التمايز الموجود بين الكتاب الثالث من جهة، والكتاب الأول والثاني من جهة أخرى، ويتجه صوب محاولة إدراك المرامي القريبة والبعيدة للغايات النقدية الموجهة للمشروع برمته(4).

وللتدليل على ذلك، سنقدم بصفة موجزة بنية الكتاب ومحتواه.

رغم صعوبة إنجاز هذا التقديم وذلك بحكم الهندسة المركبة للكتاب، فإنه يمكن إيجاز محتواه في الصورة الآتية: في الكتاب مدخل نظري منهجي عام، وقد تمنيت لو شكل هذا

المدخل فصلا أخيرا في الكتاب، فهو يكشف في البداية كل أوراق الباحث من حيث الأوليات المفهومية التي استعملها وهو يفكر في العقل السياسي العربي. وواضح أنه (أي المدخل) كتب بعد الإنتهاء من كتابه الكتاب، ويبدو لي أن مكانه السليم يقع في النهاية. فقد تعودنا في إطار التقاليد الأكاديمية الكلاسيكية أن تشكل المداخل المنهجية مقدمات، وفي اعتقادي أن الأمر لا يكون ناجحا دائما بالضرورة، ولو شكل هذا المدخل فصلا أوجزءا من خاتمة مطولة، لكان أفضل.

يقدم الباحث في هذا المدخل الطويل أهم المفاهيم التي فكر بواسطتها، ومن خلالها، في العقل السياسي العربي. وعلى سبيل المثال يتحدث المؤلف عن مفهوم المجال السياسي، ومفهوم اللاشعور السياسي، ومفهوم المخيال الاجتماعي، وفي فصل لاحق يورد مفهوماً آخر، هو مفهوم الكتلة التاريخية، وهو مفهوم استعمله "غرامشي" ويوظفه الكاتب في سياق تحليله لبعض مراحل التاريخ الإسلامي إضافة إلى ما سبق يستعمل الباحث مفاهيم أخرى مستمدة من التراث. المفاهيم الأولى مرجعيتها غربية، وقد استعملت في الفلسفة والفكر السياسي، والعلوم السياسية المعاصرة، وبعضها تم إنتاجه في الدراسات الأنتروبولوجيا، لكن الباحث يوظفها بكثير من الاستقلالية، والفهم الرامي إلى مطابقة التاريخ العربي والإسلامي. كما وظف الباحث أيضا مفهومي القرابة والدين، ودورهما في بنية المجتمعات غير الرأسمالية. أما المفاهيم التراثية المعتمدة في الكتاب فهي : القبيلة والغنيمة والعقيدة، ويعتبرها المؤلف من ثوابت العقل السياسي العربي. هذا إضافة إلى المناقشات الغنية التي أثارها الباحث في هذا المدخل المنهجي، ويتعلق الأمر ببحثه في طبيعة التشكيلة الاجتماعية العربية الإسلامية، ودورها في لحم مفاصل التاريخ الإسلامي.

واضح إذن أن هذا المدخل يحدد مرجعية الباحث المزدوجة، فهناك جزء من المفاهيم يتعلق بالتاريخ الغربي، وجزء آخر يتعلق بالفكر العربي، وبالتاريخ المحلي، مع وعي نقدي بما يسميه الباحث، لزوم تَبْيِئَةِ المفاهيم المستعملة، من أجل جعلها مطابقة لمادة المعطيات الخاصة بالتاريخ المحلي.

تكشف هذه المقدمة المنهجية بانفتاحها على بعض مفاهيم الفكر المعاصر، أهمية مواجهة التراث بالأدوات المنهجية الجديدة، وقد كانت لها نتائج هامة في مستوى التحليل، وهو ما سنوضحه الآن.

يقسم الباحث كتابه إلى قسمين كبيرين : قسم يتناول فيه ما أطلق عليه محددات العقل السياسي العربي، وهذه المحددات هي القبيلة، الغنيمة، العقيدة، وقد فكر الباحث في المعطيات المرتبطة بهذه المفاهيم، من خلال قضيتين مركزيتين هما : من الدعوة إلي الدولة،

ومن الدولة إلى الفتنة. وحاول من خلال هاتين القضيتين تركيب تصوره الخاص لصيرورة الزمن السياسي، الاجتماعي، الاقتصادي والعقائدي في تاريخ الإسلام وإلى حدود الزمن العباسي، وذلك انطلاقا من تسليمه بأن ما حصل بعد الحقبة العباسية لا يؤثر رغم معطياته العديدة في روح الخطاطة المفهومية والتاريخية التي تبناها.

فحص الباحث معطيات القبيلة والغنيمة والعقيدة في القضية الأولى، من الدعوة إلى الدولة، كما عالج نفس المعطيات في إطار القضية الثانية من الدولة إلي الفتنة. مراعياً معطيات التسلسل التاريخي، ومستبعداً الأمثلة المنافية لمقاصده العامة، فجاءت حصيلة هذا القسم قراءة جديدة في التاريخ السياسي العربي، أبوابها الكبرى هي الدعوة، الدولة (دولة الخلافة، ثم دولة الملك، ثم الدولة السلطانية الإسلامية)، الردة والفتنة. وهي قراءة أعتقد أنها **لامست بقوة أسئلة وقضايا هامة، في موضوعات الغنيمة والقبيلة، ونجحت في إخفاء أسئلة كثيرة، تتعلق بموضوع العقيدة، وفي هذه النقطة بالذات نحن نسجل واقعة نصية ولا نصدر حكما.**

أما القسم الثاني وقد تضمن أربعة فصول، تتعلق بجوانب معينة من تجليات العقل، والممارسة السياسية العربية، وقد جاءت عناوينها بالتتابع الآتي : الإيديولوجيا الأموية الجبرية) ميتولوجيا الإمامة، الإيديولوجيا التنويرية، الإيديولوجيا السلطانية. وقد أحسست بعدم توازن الكتاب، وذلك لطغيان القسم الأول، بطابعه الحدثي، على القسم الثاني المخصص للتجليات الفكرية.

بعد هذين القسمين، هناك خاتمة أعتبر أنها قوية جدا، وقد جاءت في صورة **مقالة فلسفية في روح النص** الذي أنجزه المؤلف، إنها خاتمة مكثفة، وهي في نظري ترفع عن القارئ جزءا كبيرا من التعب الذي يكون قد لحقه من جراء متابعته لفصول الكتاب الطويلة، وخاصة القسم الأول الحدثي التاريخي المستوعب لكثير من النصوص والوقائع. وغم اهتمامي بموضوع الكتاب، ومتابعتي لأغلب ما كتبه صاحبه، فإنني شعرت بتعب كبير في مواجهة النصوص والأحداث الناظمة لنسيج القول فيه، ورغم المتاعب المذكورة، فإن جدة التناول، وطبيعة الخلاصات التي ينتهي إليها الباحث، تنسي القارئ متاعب القراءة والمتابعة.

أما خلاصة النقد المباشر الذي يوجهه الباحث للعقل السياسي العربي فقد جاءت في الخاتمة، وقد لخصها الباحث بنفسه، وقدمها في صورة العمل على ثلاث واجهات، من أجل إنجاز معركة نقد ومواجهة العقل السياسي العربي :

الواجهة الأولى هي واجهة محاولة **تجاوز بقايا القبيلة في الواقع العربي، وذلك ببناء**

**مؤسسات المجتمع المدني**، حيث لا يمكن أن نتجاوز قيود الماضي المجتمعية والفكرية إلا بتجاوز كل بقايا المجتمع القبلي في الواقع العربي، ولن يتأتى لنا ذلك إلا بتدعيم مؤسسات المجتمع المدني في الوطن العربي.

الواجهة الثانية، وتتعلق بالغنيمة، ويدافع الباحث فيها، على ضرورة ولوج باب الحداثة الاقتصادية، من أجل اقتصاد عربي عصري يواكب متطلبات المجتمع المدني، ويواجه الوضع الاقتصادي الذي تولد عن المعارك من أجل الغنيمة في تاريخ الإسلام.

وأما الواجهة أو المعركة الثالثة فهي معركة العقيدة، وذلك عن طريق **تحويل هذه الآخيرة إلى مجرد رأي، يقبل مبدأ الاختلاف**، ويسمح بتعدد الرؤى والاختيارات الفكرية داخل المجتمع.

وفي نظرنا فإن هذه المعارك الثلاث، رغم أنها جاءت مكثفة في النص، وفي خاتمته بالذات، فإنها كشفت عن جوانب من اختيار الباحث.

ونستطيع أن نسجل في هذا السياق ملاحظة أولية تتعلق **بالطابع الليبرالي لهذه المبادىء**، أن هذه المبادىء الثلاثة أو المعارك الثلاث : **من أجل مجتمع مدني، من أجل حرية الرأي والعقيدة**، تشير إلى جانب هام في خلفية القراءة الناظمة لهذا الكتاب.

بعد هذا التقديم، لابد من الاستجابة لدعوة الكاتب المسجلة في خاتمة كتابه، والمتعلقة بالمساهمة في مناقشة أطروحات الكتاب، من أجل تعميم جدل سياسي نقدي، يساهم في تطور وتطوير النظر السياسي العربي.

وقبل إنجاز هذه المهمة أريد الإشارة إلى أن عودتي إلى هذا النص، تمت انطلاقا من هواجس لها علاقة بالتوترات السائدة في الساحة العربية.

فقد سبق لي أن قرأت وناقشت كثيرا من أعمال الجابري، وفي كل مرة كان يواجهني سؤال كبير يتعلق بموقف الأستاذ الجابري من التراث، ورغم التصريحات والتلميحات التي تتضمنها أبحاثه، **فإنني أعتقد بِصُعُوبَةِ لَمْلَمَةِ روح موقفه، بل مواقفه من التراث**، وقد اعتقدت بعد انتهائي من قراءة الجزأين الأول والثاني من نقد العقل، أن نقده للتجربة السياسية العربية الإسلامية تاريخاً، ونظراً، وآلياتِ عمل، ستجعله يُفْصِحُ بصورة أقوى وأفضل عن موقفه العميق من التراث، ومن التراث السياسي الإسلامي بالذات، إلا أن ظني خاب، **فقد انصرف الباحث إلى بناء موقف مركب، وظلت هناك قضايا متعددة في حكم القضايا الغامضة والمعلقة**.

ARCHIVE

بناء على ما سبق نستطيع أن نتبين في موقف الجابري من التراث **ازدواجية** ناظمة لتحليلاته وخلاصاته.

ولتوضيح هذه المسألة نكتفي باستحضار مثال من نص العقل السياسي العربي.

يتأرجح الباحث في نظرنا بين اختيارين، فهو من جهة يعلن أن : "نقد العقل السياسي العربي يجب أن يبدأ من هنا، من نقد ميتولوجيا الإمامة، من رفض مبدأ الأمر الواقع الذي تكرسه الإيديولوجيا السلطانية"(5)، ويعتبر أن غاية كتابه تتمثل "في تعرية أصول الاستبداد"(6).

في مستوى ثان، يتحدث المؤلف عن أصول مؤسسة الحكم في الإسلام فيذكر النموذج المحمدي، نموذج الدعوة المحمدية، إسلام عهد النبوة ويعتبر "أن إعادة بناء الفكر السياسي في الإسلام يجب أن تنطلق من إعادة تأصيل الأصول الثلاثة التي تؤسس النموذج الذي يمكن استخلاصه من مرحلة الدعوة المحمدية، "وأمرهم شورى بينهم" "وشاورهم في الأمر"، "أنتم أدرى بشؤون دنياكم"، "كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته"(7).

وبعد هذا النص، يتحدث الباحث بلغة أخرى، فيقول : "ليس هناك نظام في الحكم شرع له الإسلام، وإنما قام مع تطور الدعوة المحمدية نظام في الحكم اعتمد في البداية وعقب وفاة النبي نموذج "الأمير" القادر على القتال، وكان ذلك ما يحتاجه الوقت وتفرضه الظروف. وعندما تطورت الدولة العربية الإسلامية مع الفتوحات والغنائم وانتشار رقعة الإسلام بات نموذج "أمير الحرب" غير قادر على استيعاب التطورات الاجتماعية والحضارية التي حصلت فبرز فراغ دستوري (...) وبما أن المسألة لم تعالج معالجة سلمية فقهية فقد بقي القول الفصل للسيف، وهكذا انتزع معاوية "الأمر" بقوة السلاح وفرض نفسه "خليفة". وبما أنه كان يفتقد إلى الشرعية التي كانت إلى ذلك الحين تستند على "الشورى" ورضى الناس، فقد لجأ إلى ادعاء "رضي الله عنه "فقال إن قضاء الله وقدره هو الذي ساق إليه الحكم (...) إن افتقاد الشرعية البشرية الديموقراطية قد جعله يدعي "الشرعية الإلهية" في مسألة تركها الشرع الإلهي للناس، وسيأتي العباسيون لينقلوا هذه "الشرعية الإلهية" المزعومة من ميدان "القضاء والقدر" إلى ميدان "الإرادة الإلهية" فأصبح الخليفة العباسي يحكم لا بسبب "سابق علم الله" بل بمشيئته وإرادته (=الله) وبالتالي صارت إرادته (=الخليفة) من إرادة الله"(8).

يكتسي هذا النص أهمية خاصة، لذلك أوردته كاملا رغم طوله، إنه يوضح مسألة أساسية غالبا ما ترد في صورة مرفوضة في كثير من كتابات الأستاذ الجابري السجالية في موضوع العلمانية(9). فهو يوضح أن نظرية الحق الإلهي للملوك التي نقول عنها في العادة

إنها نظرية خاصة بالتاريخ السياسي الغربي، بجد بعض صورها وصيغها في المعطيات التي بلورتها الفترة المستشهد بها آنفا.

وما أريد أن أضع اليد عليه هنا، هو أن الباحث يتردد في **استعمال مبضع النقد**، فهو يشخص ويضع تشخيصه في إطار نقدي عام، لكنه ما يفتأ يعود إلى الدفاع عن القيم التي تدخل في دائرة القضايا التي قام بمحاولة تشخيص جوانب من أبعادها، وبصورة نقدية.

فنحن عندما نعلم أن معركتنا السياسية الراهنة هي معركة من أجل قيم الديمقراطية وذلك انطلاقاً من أن : "كل كتابة في السياسة هي كتابة متحيزة، ونحن متحيزون للديمقراطية" والجملة للمؤلف(10) فإن ما ينتج عن هذا التحيز المعلن والصريح في نظرنا **التخلي عن مرادفة مفهوم الشورى بمفهوم الديمقراطية.**

وعندما نتحدث عن المعركة الديمقراطية، يلزمنا أن نتحدث عنها كمعركة سياسية لها مطالبها الفكرية والسياسية المتعددة في الوطن العربي، ومن بين مطالبها الفكرية تأصيل مبدأ "**استقلال السياسي**"، مما يدل على أن معارك ماكيافيل وهوبز ولوك، ومعارك فلسفة الأنوار، ثم المعطيات الراهنة التي تقدمها العلوم الإنسانية المهتمة بموضوع **المقدس في التاريخ والمجتمع**. كلها معارك نحن مطالبون بخوضها بأساليبنا الخاصة المطابقة لمقتضيات تاريخنا. هذه المقتضيات التي لا نعتقد أنها تختلف بصورة مطلقة عن تواريخ محلية أخرى قريبة وبعيدة منا. ولا يمكن التخلي في هذه الحالة عن **المطلب النقدي والمطلب التاريخي النقدي**، فهما معا يتيحان لنا إمكانية صياغة الحدود والمفاهيم المطابقة لتاريخنا، الموصولة به والمفصولة عنه في الآن نفسه(12).

ولا أريد أن يفهم من كلامي في هذا السياق، أنني أدعو إلى أي نوع من نسخ التجارب وتقليدها، قدر ما أروم الإشارة إلى ضرورة فتح نقاش معمق، حول أهمية مفاهيم الماضي في فهم الحاضر، ومفاهيم الآخر في فهم الذات، وهي الإشكالية التي تحكم مواقفنا من التراث.

أعتقد أنه يجب أن نعلن بوضوح أن قيم الديمقراطية قيم عالمية، وذلك ليس انطلاقا من الخطاب السياسي الغربي المواكب للمتغيرات الجارية اليوم في العالم، ولكن انطلاقا من تحليل يعتمد تاريخ علاقتنا بالمشروع الديمقراطي.

إننا لا نعتقد أن أحاديثنا الراهنة عن الديمقراطية جديدة أو طارئة، فقد بلور الفكر السياسي العربي منذ عصر النهضة خطابات متعددة راكمت مواقف مختلفة مما يمكن أن نطلق عليه الحس الليبرالي في الفكر العربي، ونقصد هنا بالذات المعارك التي دشنها علي

عبد الرازق ولطفي السيد، ثم المحاولات النظرية التي أشرفت عليها مراكز بحثية عربية من أجل إعادة بناء النظر السياسي والديني في الوطن العربي، وذلك بعد فشل الأنظمة الشمولية.

وتتيح هذه الخلفية النظرية - خطابات النهضة في موضوع الديمقراطية - رغم فقرها، وقلق مفاهيمها، ضرورة التخلي عن المماثلة التي سبق للخطاب العربي أن قام بها في لحظات تَهَجِّيهِ لأبجدية اللبرالية في الخطاب العربي النهضوي، فوراء الديمقراطية فلسفة سياسية ما تفتأ تنحت مفاهيمها وتعيد النظر في أصولها وتقيم فواصل بين الثوابت والمتغيرات، في إطار دائرة المعتقد السياسي الليبرالي، كما أن وراء تقنية الشورى في الممارسة السياسية في بعض لحظات ممارسة السلطة في الإسلام حسابات أخرى تعتمد جملة من العقائد والقواعد والأخلاق.

إن تجربة قرن كامل في الاحتكاك مع تاريخ الآخر رغم مرارة العنف السياسي والثقافي الحاصل خلال هذه العملية، والمرارة التي ما زالت تحصل إلى حدود يومنا، تُبْرِزُ أن المعطيات النظرية والتاريخية التي تراكمت خلال هذه المدة، لم تعد خارجاً مطلقا، يهدد وجودنا، بل إنها أصبحت جزءا من هويتنا المفتوحة على تجارب التاريخ.

ومن أجل توضيح هذه المسألة، نشير إلى أن الأستاذ الجابري قد تحدث في خاتمة الجزء الثاني من نقد العقل العربي عن أهمية الاستعانة بالتراث عند محاولة البحث في سبل تخطيه، والانفصال عنه، وقد وضح بعبارة صريحة أن الفصل يقتضي الوصل، وأن الانقطاع يتطلب مراعاة أواصر الاستمرارية القائمة، وقد صاغ موقفه في الصورة الآتية : "فلا سبيل إلى التجديد والتحديث ونحن هنا نتحدث عن العقل العربي - إلا من داخل التراث نفسه وبوسائله الخاصة وإمكانياته الذاتية أولا(31) وقد أبرز المؤلف أهمية النزعات العقلانية والنقدية، لكل من ابن خلدون والشاطبي وابن حزم. وابن رشد، كما أبرز أهمية الانتظام في أفقها التراثي، من أجل توظيف روحها العقلانية النقدية في مواجهة متطلبات الحاضر. وقد أوضح الأستاذ محمد أركون في سياق رده على هذه الأطروحة دون الإشارة إلى صاحبها رغم سهولة اكتشاف أن مواقف الجابري كانت حاضرة في ذهن مؤلف "نقد العقل الإسلامي" أثناء بلورته للتنافي النظري القائم بين الإبستيمي الذي تنتظم في إطاره المشاريع الفكرية المذكورة (الرشدية، والشاطبية والخلدونية) والإبستيمي الذي يندرج في إطاره مشروع الحداثة الفلسفية والسياسية والتاريخية(14). ونستطيع القول قياسا على ما سبق أن الإبستيمي الذي تبلورت في إطاره تقنية الممارسة السياسية الشورية (نسْبة إلى الشورى) ليس هو نفس النظام المعرفي المؤطر للديمقراطية، ضمن دائرة المعتقد السياسي الليبرالي.

إنني أعتقد من خلال متابعتي لأعمال الأستاذ الجابري، أنه على بينة مما أروم بلوغه من صياغتي لهذا الاعتراف، ولعله حاول في مناسبات أخرى معالجة هذا الإشكال، إلا أن ثقل ملابسات الحمولة التراثية في الواقع العربي، ونتائج المواجهات السياسية الحضارية التي ما تفتأتتمظهر في الواقع العربي، تدفعه إلى التحصن ببعض المواقف والاختيارت وبناء على حسابات سياسية خالصة(15). إلا أن المسألة التي تطرح هنا وتدعو إلى كثير من التأمل والبحث هي ما هي وظيفة الفكر؟ وما هي وظيفة الفكر النقدي بالذات؟ فهل نقبل أن تكون للفكر وظيفة المراهنة على مجابهة التاريخ التكراري، الوفاق الذي يحد من آلية المُجابهة والصراع لمصلحة إيقاع تاريخي يرفض مبدأ القطائع التاريخية رغم حصولها بصور وأشكال متعددة، وتحولها إلى جزء من تاريخ يُواجِهُ بالرفض النفسي والسياسي.. إنني أعتقد أن السؤال عن وظيفة الفكر النقدي يعد واحداً من الأسئلة التي يمكن أن تثار بانتهاء ثلاثية "نقد العقل العربي" هذه الثلاثية النقدية التي عكست جهداً بالغاً في تحليل آليات العقل العربي وفتحت الباب أمام إمكانية مغامرات أخرى في النقد...

## الهوامش :

1- العقل السياسي العربي (ندوة) مجلة المستقبل العربي ع : 1990/140 صفحات 118 - 136 .

2- أنظر على سبيل المثال تقديمنا للجزء الأول من نقد العقل العربي، وهو بعنوان : مشروع النقد في قراءة التراث، مجلة المستقبل العربي ع : 1986/86 ص 25 - 32 .

3- تكوين العقل العربي ص. 42.

4- أنظر تفاصيل حول هذه المسألة في ملاحظاتنا حول الجزء الثاني في مقالة: الكتاب الفلسفي في المغرب سنة 1986 ، مجلة الفكر العربي المعاصر ع 1987/43 ص. 11 .

5- العقل السياسي العربي ص. 389 .

6- العقل السياسي العربي ص. 396 .

7- العقل السياسي العربي ص. 398،

8- العقل السياسي العربي ص. 402.

9- راجع حوار المشرق والمغرب، وهو حوار فكري بين حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، وخاصة في موضوع "العلمانية والإسلام"، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1990، ص. 34 - 38 .

10- العقل السياسي العربي ص. 395 .

11- راجع فصل الشورى والديمقراطية، من المماثلة إلى التأصيل : كتابنا، مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر، دار الطليعة، بيروت 1992 ص. 48 .

12- نفس المرجع ص. 37 .

13- بنية العقل العربي ص. 586 .

14- راجع محاضرة الأستاذ محمد أركون ......... : الإسلام والحداثة، مجلة مواقف ع 59 - 60 / 1989 ، ص. 21 .

15- راجع بحثنا لفلسفة الهاجس السياسي في عوائق الكتابة الفلسفية المغاربية، مجلة الوحدة ع 1991/ 86، ص. 199 - 205 .

# رد الليبرالية الإسلامية *

■ **ديل. ف. إيكلمان**

■ **ترجمة أحمد بوحسن**

الكتاب والقرآن : قراءة معاصرة لمحمد شحرور

وبآخره كتاب "أسرار اللسان العربي" للدكتور جعفر دك الباب (بيروت، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، 1992 ) 829 ص.

(الطبعة السورية، دمشق، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، 1990 ).

أصبح كتاب تأويل القرآن، الذي عم حدثُ نشره الشرق الاوسط، للمهندس المدني السوري الذي أول نصوصه المقدسة، الكتاب الأكثر مبيعاً من الخليج العربي الى المغرب العصري وليس الليبرالي فقط. فقد نفد الكتاب في كثير من الأماكن أو تم تداوله باستنساخ صور منه. لم يكن كتاب محمد شحرور الكتاب والقرآن قابلا للرواج في العالم العربي لأنه يتكون من 800 صفحة، ويعادل ثمنه أجرة نصف شهر مهنة متعلم في سوريا ؛ فمنع الكتاب في العربية السعودية -ومنع حسب ما يقال بضغط من السعودية- في مصر، وقطر، والإمارات العربية المتحدة، ولكن قابوس سلطان عمان وزع نسخاً منه على وزرائه وأوصى بقراءته (1) .

---

* ينتظر أن تصدر هذه المساهمة في مجلة دراسات الشرق الأوسط في عدد ديسمبر 1993 . وبالمناسبة نشكر الباحث إيكلمان على الإذن لآفاق بنشرها ومقاله الآخر في هذا العدد الخاص من آفاق.

Dale F. EIKELMAN - Dartmounth Lollege - MESA Bulletin - 27 (december 1993).

يذكرنا الكتاب والقرآن بسلطة الكلمة المطبوعة. إذ تكتسب الكلمة المطبوعة قوة خاصة، حتى وان كانت لا تصل إلا فئة مختارة، في منطقة من العالم يبدو فيها واضحاً لمعظم السكان أن الدولة تلجأ إلى مراقبة المذياع والتلفزيون. إن الكتب -حتى الكبيرة منها- يمكن نقلها. فالانتشار السريع عبر استنساخ صور منه يمكن أن ينفلت حتى من الرقباء المتشددين ويخلق في هذه السيرورة شبكة من الامتحان بين المستعيرين والمعيرين.

إن الأعداد المنشورة من كتاب شحرور مثيرة حقا، فقد تطلب إعادة طبعة دمشق لسنة 1990 التي نفدت بعد ثلاثة أشهر، ثم ظهور طبعة بيروت لسنة 1992، بيعت في سوريا 13000 نسخة منه ووجد عدد كبير من 15000 نسخة من طبعة لبنان طريقه إلى الخليج العربي بالرغم من المنع الرسمي للكتاب في مصر فإن 3000 نسخة منه قد بيعت هناك، بالاضافة إلى عدد كبير من النسخ المصورة. ويتداول في العربية السعودية ما يقدر ب 10000 نسخة مصورة منه (2).

وصار الناس يتحدثون عن الكتاب والقرآن أيضا، فقد قال لي بائع الكتب الدينية في الكويت بأنه "أخطر من الايات الشيطانية" لرشدي لقد كتب شحرور بأنه يؤمن بالمبادىء الإسلامية مثلنا. ولكن ليس لكل المسلمين مستوى عال من التكوين أو قدرة على معرفة الإسلام. لذلك فإن لدينا لجاناً من الباحثين المختصين حقاً، لتمنع مثل هذه الكتب من التداول في أوساط المسلمين الذين لا يستطيعون التمييز بين الفهم الصحيح والفهم الخاطئ لشحرور، وخاصة أفكاره حول المرأة والاسرة." (3) وقال بائع الكتب في حي الاحباس بالدار البيضاء بأن الكتاب لا يباع جيداً لأنه... استيراد غال". غير أنه كان من العناوين المتكدسة على طاولته(4). هوجم شحرور في التلفزيون، في سوريا، بإيعاز واضح من الحكومة لإرضاء المتدينين التقليديين. (5)

لقد بدأ شحرور، البالغ اليوم 54 سنة، التفكير في موضوعات الكتاب منذ أزيد من عشرين سنة لما كان طالباً في موسكو (ص ص .45-48). (6) وهناك وجهه جعفر دك الباب ليهتم باللسانيات، والذي ساهم بمقدمة للكتاب وببحث ختامي (صص.737-829). ثم بلور موضوعه أكثر لما كان يهيء الدكتوراه في الهندسة في كلية جامعة دبلن سنة 1972. هيأ الخطوط العامة لأفكاره الأساسية حوالي 1984و وبدأ في الكتابة سنة 1986.

وبالمقارنة مع ما يسميه سكان شمال أفريقيا.. بالكتب الصفراء.. لمعظم ذوي التكوين التقليدي "العلماء" فإن كتاب شحرور متيسر للقراء من ذوي التكوين المعاصر. ولو أن كتاب شحرور يدافع عن استعمال اللسانيات المعاصرة، فإن هناك إحالات قليلة إلى الباحثين المسلمين وغير المسلمين الذين تقدموا بأفكار موازية لأفكاره. يشير شحرور إلى

اللسانيين الكلاسيكيين مثل فيردينان دوسوسير F.Desaussure وادوارد سابير Edward Sapir، ولكنه لا يشير إلى التحليل اللغوي للقرآن لتوشي هيكو إيزوتسو Tohihiko Isutsu، أو فازولورحمان Fazlur Rahman الذي ميز بشدة بين المبادىء العامة في القرآن و.. الاحكام حول المواضيع التاريخية الملموسة الخاصة. (7) ومن جهة أخرى فإن جهازاً معرفيا دقيقاً يحيل على نصوص غير متوفرة لمعظم القراء في العربية يمكن أن ينفر كثيراً من القراء منه. وكما لاحظ لساني مغربي، فإن .. شحرور يفسر اللسانيات المعاصرة بقدر حاجة قرائنا، ويعطي الاسبقية لفهم القرآن، وكلنا يشترك معه في هذه الغاية" 8 ومما يعطي لهذا الكتاب أهمية أخرى، هو استعماله للاستعارات والتشبيهات المتكررة المستمدة من حقول الهندسة والعلوم التي تستهوي "الاصوليين" الذين يشعرون بأنهم مهددون بحججه.

يفتتح شحرور كتابه بهذا القياس قائلاً :" لو رسم انسان صورة لوجه انسان، ورسم عينا واحدة فقط، فإن اول امرىء ينظر إلى هذه الصورة سيلاحظ بسرعة الخطأ في الرسم" ولكنه لو رسم صورة لوجه من مرآة (أي رسم الوجه معكوساً) فإن معظم الناس سيتطلب منهم مدة طويلة من السنين ليلاحظوا أنها معكوسة ومثل هذا حصل لأهل الأرض عبر مئات السنين عندما كانوا يعتقدون أن الشمس تدور حول الارض، ولكنهم كانوا عاجزين عن تفسير بعض الظواهر انطلاقاً من مسلمتهم هذه، حتى جاء شخص واحد، بشر منهم مثلهم، وقال :"ان العكس هو الصحيح ؛ وأن الارض هي التي تدور حول الشمس،... وقد تبين لي بعد ربع قرن من البحث والتأمل، أننا نحن المسلمون مأسورون لمسلمات قد يكون بعضها [عكس المنظور الصحيح]" (ص.29).

يظهر أن هذه المقاربة تشبه مقاربة موريس بوكاي Maurice Baucaille في كتابه.. التوراة والقرآن والعلم.. الذي كان في كثير من طبعاته المترجمة من إحدى الكتب الأكثر مبيعاً في العالم العربي اليوم9. يبين بوكاي، الطبيب الفرنسي الذي دخل إلى الإسلام، بأن المعرفة العلميةالمعاصرة تتوافق تماماً مع القرآن. ومع ذلك فإن هدف شحرور أبعد منذ ذلك : فهو يعترض على الأعراف المقبولة عند السلطة الدينية، وبرهن بالكتاب المقدس، وبين بأن جل الكتابات الإسلامية، إلى اليوم، قد تعاملت مع الإسلام العقيدة والقوانين في السلوك دون أن تدخل إلى عمقها الفلسفي. يدور الفكر الإسلامي في دائرة مغلقة ولا يواجه مباشرة المعضلات المعاصرة مثل، الفضاء والقدر والحرية، ومشكلة المعرفة، ونظرية الدولة والمجتمع والاقتصاد والديمقراطية والتفسير التاريخي. (ص 30).

يبين بأن الفكر العربي الإسلامي المعاصر يعاني من المشاكل الاساسية التالية : عدم التقيد بالبحث العلمي الموضوعي" في كثير من الحقول، بما في ذلك دراسة القرآن، واصدار

حكم مسبق على المشاكل بدون دراسة موضوعية، بما فيها المرأة في الإسلام. وبخلاف جل الفقهاء المسلمين يكتب شحرور بأنه جمع "بطريقة علمية" كل ايات الكتاب المتعلقة بالمرأة معلقاً حكم الإسلام او المدارس الفقهية التقليدية التي "أنصفت" المرأة. وخلص إلى أن النساء لهن وضع في القرآن وآخر في كتب الفقه والتفسير. (ص 31) والمشكلة الثالثة في التفكير العربي الإسلامي تتعلق بغياب.. عدم التفاعل الاصيل المبدع.. مع الفلسفات [غير المسلمة]. "لا يمكن أن نضع كل هذه الفلسفات في الهامش ونقول بأنها خاطئة يجب أن نتفاعل إيجابياً معها بدون خوف." ويلاحظ شحرور أيضاً عدم وجود نظريات إسلامية في المعرفة الانسانية مصاغة صياغة حديثة معاصرة مستنبطة من القرآن قد تمنح للمسلمين الثقة في نفوسهم و.. ما يسمى (إسلامية المعرفة) -

ويدل وضعه لتلك العبارة بين قوسين على تحفظه ازاء تلك السيرورة. كما يبين أن الفكر الإسلامي في طبيعة المعرفة يكرر المواقف السياسية والفكرية الموروثة، ويتهم المعارضين بالكفر والالحاد والزندقة والهرطقة والمعتزلية والجبرية والقدرية وجهل المناهج الجديدة. ويشير في الأخير إلي الازمة الفقهية الحادة.. اننا بحاجة إلى فقه جديد معاصر، وبحاجة إلى فهم معاصر للسنة البنوية" (ص 32)

لقد أكد على عقم التفكير العربي الإسلامي المعاصر، وقلما يشير إلى المفكرين المسلمين غير العرب.

اذا نظرنا اليوم إلى الحضارة العربية الإسلامية. فسنرى فيها عنصر الجذور متوفراً ولكنها لا تنتج ثماراً. فنحن الآن مستهلكون فقط للسلع والافكار [الموروثة]... يجب أن نميز بين الاصالة والسلفية. فالاصالة لها مفهوم ايجابي حي، أما السلفية فهي عكس ذلك تماماً. السلفية كما نفهمها هي دعوة إلى اتباع خطى السلف بغض النظر عن النسبية المكانية والزمانية.

فالسلفي يبحث عن الذات في "فراغ" ويشبه "الغراب الذي أراد أن يقلد صوت البلبل" (ص 34). فالسلفي - يستعمل هذا المصطلح ليشير به إلى كثير من المسلمين النشيطين - يقول خطأ بأنه يجب على المسلمين أن يتبعوا مؤسسات الغرب الإسلامي الأول، ولذلك ضيق نطاق الإسلام. وفي نفس الوقت يقولون بأن الإسلام صالح في اي زمان ومكان.

يرى شحرور بأنهم لا يستطيعون اتخاذ موقفين : فالسور والآيات القرآنية لا تتغير ولكن الفهم الانساني لها في اي وقت ومكان هو نسبي وجزء من تراثنا. أي أن ما حدث

في القرن السابع في شبع الجزيرةالعربية هو تفاعل الناس في ذلك الزمان والمكان مع الكتاب، وهذا التفاعل هو الثمرة الاولى للإسلام، وليس الوحيد ولا الأخير" وكانت بعض العناصر صالحة لكل زمان، أما الاخرى – من لباس وطعام وشراب وأساليب الحكم ونمط الحياة، فهي نتيجة تفاعل مع "الشروط الموضوعية" للازمنة والامكنة الخاصة. (ص.36).

ويميز شحرور بين الآيات القرآنية الكاملة بذاتها، وتمثل رسالة الرسول، والايات المحكمات أم الكتاب والايات المتشابهات او تفسير الكتاب التي لا تصبح واضحة إلا بالتأويل السياقي وبحسب الزمان والمكان، مثل قوانين اللباس. فكل الآيات هي كلمة الله، ولكن فهمها يجب الا يختصر إلى قوانين لا زمانية : إنها تتطلب استمرار ممارسة الفعل الانساني. فليس هناك تناقض بين القرآن والفلسفة. والمسلمون مسؤولون عن تأويل القرآن على ضوء اللسانيات المعاصرة والاكتشافات العلمية الجديدة. "اذا كان الإسلام صالحاً لكل زمان ومكان فيجب علينا ألا نهمل التطورات التاريخية وتفاعل الاجيال المختلفة. يجب علينا أن ننطلق من فرضية و "كأن النبي توفي حديثاً وبلغنا هذا الكتاب" ونؤول رسالته من جديد. (ص 44).

وقياساً على الطريقة التي تقدم فيها المعلومات للطفل، كتب شحرور، أن الاباء يعطون المعرفة شيئاً فشيئاً للاطفال، يكيفون مضمونها وأسلوبها حسب سنهم والخبرة المكتسبة. فكذلك، في كل مرحلة تاريخية، فإن القرآن يجب أن يؤول لكي يفهمه الناس، وقد تحدى الفقهاء هذا القصد واحتكروا التأويل واستلزم ذلك أن إرثهم منذ التأويلات هو تقريبا مقدس مثل القرآن، (ص 60).

تبنى شحرور التمييز اللساني بين اللغة والكلام لفهم القرآن. والتفكير الانساني يتطلب اللغة. فالنص القرآني يمكن أن يكون ثابتا، ولكن جانبه التعبيري والتواصلي ليس كذلك، والذي يجب أن يؤول في كل عصر والذي يتطور مثل فهمنا للكون. فالخطأ الفادح للمسلمين هو ارتباطهم الشديد بالتأويلات الموروثة، فحتى الارتباط بالمثل النبوي يمكن أن يضر بالمسلمين : فإذا كان مثال النبي صحيحاً في عصره، فإن اتباعه الحرفي الآن يسبب الجمود اليوم للمعرفة والعلم.

ومن الامثلة الاولى على ذلك عند شحرور هو تعامل المرأة في الإسلام. فلا يمكن معالجة هذه المسألة إلا بالتمييز بين الفهم القرآني والتأويلات اللاحقة. لم يميز المسلمون في العصور الاولى، بين الآيات القرآنية الموضوعية والتأويلات للحدود، والايات المخصصة للسياقات التاريخية الخاصة (التعليمات). ويبين بأنه يجب الا نلوم اسلافنا على عدم تمييزهم بين النوعين من الآيات. كان علينا أن ننتظر أيضاً حتى تظهر دراسة المبادئ الرياضية مع

افكار لإسحاق نيوتن، لنفهم نظرية الحدود ومطابقتها مع ما نعرفه عن الطبيعة البشرية اليوم. (ص 592) يجب ألا نعتقد بأن تحرير المرأة قد بدأ مع رسالة الرسول وانتهى بوفاته. "فإذا لم تعمل المرأة في حياة النبي قاضية أو لم تستلم منصباً سياسياً فهذا يعني أنه ممنوع عليها ذلك. " (ص 593) فكما تم التعامل مع مسألة الرق، فإن التغيير كله لا يمكن أن يتم دفعة واحدة، ان الإسلام وضع الخطوط الاساسية للحرية والتحرير بدون تدمير وسائل الانتاج. فلو ارادت سوريا الآن أن تحول اقتصادها إلى الإنسان الآلي (الروبو) فإن انتاجها الاقتصادي سيتدمر. كان النساء يشاركن كلية في البيعة الاولى للجماعة الإسلامية ودافعن عن الإسلام: لم يقل لهن أحد بأن يجلسن في البيت ويعتنين بالأطفال. وإذا كان حق المرأة في الإرث أقل من نصيب الرجل في أول الأمر، فذلك راجع إلى علاقتهن بقوى الإنتاج في القرن السابع. (ص 593).

كان هناك سوء فهم للآيات القرآنية المتعلقة بالنساء. فالفقه الإسلامي الذي ورثناه يعتبر التأويل [الحرفي] لبعض الآيات القرآنية مثل قوله تعالى : «نساؤكم حرث لكم» (البقرة 25 : 223) بمعزل عن الآيات الأخرى التي يقول فيها بأن الرجال والنساء متساوون في الإسلام. ولو كان للرجال في عهد الرسول امتياز وظيفي على النساء. لذلك فبخصوص ما يتعلق باللباس والحشمة، فإن أوامر القرآن تطبق بالتساوي على الجنسين معاً. (مثل "النور" 24 : 30).

وباستثناء التعرية والبغاء اللتين منعتا، فإن النساء يمكنهن أن يمارسن بالمثل أي عمل ملائم لظروفهن الجغرافية والتاريخية جنبا إلى جنب الرجل، ويشاركن في صلاة الجمعة مع الرجال محتجبات أو سافرات حسب التقاليد الاجتماعية المحلية. (ص 623).

يمكن أن تكون بعض المهام صعبة بالنسبة للنساء، ولكن على النساء، وليس العلماء، أن يقررن أي المهام هي الصعبة عليهن. ويستُدل شحرور بنفس الحجة التي تتفق والاستشهادات القرآنية. والحجج ضد بعض التأويلات الخاطئة لأحاديث النبي في المشاركة الكاملة للنساء في السياسة بما في ذلك البرلمان قائلاً : "فعلى المرأة المسلمة أن تعلم أن لها الحق بأن تنتخب وتنتخب وأن تمارس أعلى مراكز المسؤولية في الدول الإسلامية حتى رئاسة الدولة، ويحق لها أن تصلي الجمعة مع الرجال وتشارك في ممارسة مهمات السلطات التشريعية والتنفيدية والقضائية» (ص ص. 625 - 626).

هل يقابل كتاب شحرور من الناحية الفكرية في العالم العربي كتاب آلان بلوم Allan Bloom. الذهن الأمريكي الضيق» The Closing of the American Mund (1987) ؟ من الصعب أن نقول بذلك، لأن جل وسائل الاتصال الجماهيري تمارس مراقبة على التعليق على

سياسة الفكر الديني. ومع ذلك، هناك اصوات ليبرالية مثل المغربي سعيد بنسعيد الذي كتب مؤخرا بأن الراديكاليين المسلمين، بإرغامهم في فهم معارضيهم على السكوت، فإنهم يطلبون "عبادة الله بٌالجهل". ويبين بنسعيد بأن الفهم الصحيح لمبادئ الفقه الإسلامي مرتبط بالحوار والاستعداد لفهم آراء الآخرين والتصرف معها بالحسنى. ويتطلب هذا الحوار التكيف والتجديد المستمر للفهم الديني داخل الاطار المدني.(10)

ونظرا لتمرسه على الفقه الإسلامي والفلسفة الاوربية معاً، فإن بنسعيد يتعامل مع الفكر الإسلامي التقليدي بطريقة ايجابية أكثر من شحرور، إلا أنهما يشتركان معاً في قناعة واحدة، بأن ليس هناك تناقض بين العقل والوحي والحقيقة. (شحرور، ص. 45) ويعتبر اوليفر روي Oliver Roy متفائلا في نظرته إلى الاصولية الإسلامية المعاصرة بأنه يعتبرها ظاهرة عابرة بسبب إفلاسها الفكري (11) ولكن المفكرين مثل شحرور ودعوتهم المنتشرة تبين أن "الإسلام السياسي" لا يختص بالجذرية وعدم التسامح.

ولسوء الحظ أن هناك في الكتابة عن العالم الإسلامي ميل الى اتباع الدراسات اللاهوتية المجردة أو التشخيصات غير الدقيقة - مثل قولهم في عصرنا.. توجد الاصولية في أشدها في الإسلام.. (12) يمكن للمستندات الفكرية المقدمة من طرف أصحاب "ما بعد الحداثة" وانتقاداتهم للعالم الإسلامي، أن تؤخذ بجدية أكثر اذا ما زودت بأمثلة ملموسة من النقاشات الفكرية المعاصرة.(13) ان الدعوة العامة للكتاب الشيق لشحرور تدل على أن الليبرالية الإسلامية حية وجيدة، وربما حتى على وشك الإجهار بصورتها بصورة فعالة.

## الهوامش :

(1) "Prophetic, The Economist (London), June 5,1993, p.102.

(2) Michael Jansen, "Syria's Islamic Reformer Outsells Mullahs, "The Irish Times (Dublin), August 13, 1993,p.7.

(3) Interview, Kuwait, June 13, 1993. This accusation dovetails with Shanrur's self-image that his bood is a modern "reading" (qira'a) of the Qur'an, not another book on Islamic jurisprudence (fiqh).

(4) The Casablanca price of the Syrian paperback edition was DH 150 ($15.65). Moroccan publishers claim that it is hard to sell a book in Arabic for more than DH 40.

(5) Jansen, op.cit.

(6) See also Jansen, op.cit.

(7) Fazlur Rahman, Islam and Modernity:Transformation of an Intellectual Tradition (Chicago and London : University of Chicago Press, 1982), p.20; Toshihiko Izutsu, God and Man in the Koran (Tokyo: Keio Inssitute of Cultural and Linguistic Studies, 1964).

(8) Interview, Tanger, august 16; 1993.

(9) Maurice Baucaille, The Bible, the Qur'an and Science, trans. Alastair D.Pannell and Maurice Bucaille (Indianapolis :American Trust Publications, 1979).

(10) Saïd Bensaïd, "alhiwar wa-I-fahin la al qu'iyya wa-i-jahl" (Dialogue and Understanding, Not attenation and Ignorance), al-Sharq al-Awsat (London), July 7, 1993, p.10.

(11) Olivier Roy, L'échec de l'Islam politique (Paris : éditions du Seuil, 1992).

(12) For exemple, Ernest Gellner, postmodernism, Reason, and Religion (London and New York : Routiedge, 1992), p.4.

(13) See, however, Michael M.J.Ficher and Mehdi Abedi; Debating Muslims : Cultural Dialogues in Postmodernity and Tradition (Madison: University of wisconsin Press, 1990).

# ورقة عمل* عن ظاهرة الأصولية بالعالم العربي المعاصر

تعرف مجتمعات العالم العربي راهنا حضوراً متفاوت الحجم والتأثير للأصولية في قلب المسألة السياسية والاجتماعية والثقافية. وبصرف النظر عن الأوصاف والتسميات التي تطلق على هذه الحركات (إسلام سياسي، صحوة إسلامية، أصولية، التطرف الديني ...) وما تحمله في حد ذاتها من أحكام قيمة تعوق كل نقاش أو حوار متفتح، فإننا نقصد ب«الأصولية المعاصرة» في هذه الورقة الحركات السياسية ذات المنطلق الديني. والتي تحوَّلت إلى حركات سياسية بانتقالها من الدعوة إلى الإصلاح الفكري والأخلاقي، إلى العمل من أجل «التغيير الاجتماعي والسياسي» لإقامة نظام حكم ذي أساس ديني إسلامي، وذلك تمييزاً لها عن الحركة السلفية الجديدة التي برزت في عصر النهضة، وعاصرت الاستعمار وناضلت ضده في إطار، أو إلى جانب حركة التحرر الوطني.

فالأصولية المعاصرة بالعالم العربي، إذن، حركات تُسيّس الإسلام وتنتج خطابا يجعل من الهوية الثقافية والاجتماعية (الملبس، العادات السلوكية، الاختلاط بين الجنسين...) موضوعا أساسيا له، وتنخرط في العمل السياسي من موقع «الحقيقة» المؤسِّسة لنظام مجتمعي وسياسي ذي أساس ديني قبل كل شيء. وقد أدى هذا الوضع إلى تشكك القوى

---

* نص ورقة العمل التي بعثتها مجلة "آفاق" للأساتذة الباحثين الذين اقترحت عليهم المساهمة في هذا العدد الخاص، وقد أعد الورقة بتكليف من المكتب المركزي كل من **إدريس بنسعيد**، أستاذ جامعي وباحث سوسيولوجي، و**عبد الحميد عقار**، أستاذ جامعي وناقد.

السياسية والمجتمعية الديموقراطية في نواياها المستقبلية بصدد تداول السلطة، خاصة وأن هذه الأصولية تلجأ إلى العنف أحيانا وتلوّح باستعماله أحيانا أخرى.

كما تتميز هذه الأصولية بعدة خصائص سوسيولوجية وفكرية، فهي بالأساس حركات شبه مدينية تزدهر في هوامش المدن الكبرى بين المهاجرين القرويين وتمتد هذه الخاصية لتشمل المهاجرين إلى أوروبا، كما أنها تمكّنت على ما يبدو من استقطاب المرأة وتنظيمها في إطار عملها السياسي، وهي إلى جانب ذلك حركات شباب. فالأصولية المعاصرة بالعالم العربي من هذا المنظور يبدو أنها تتحرك في قلب القطاعات التي مسّتها بعمق التحولات والتوترات التي يطلق عليها عادة إسم «الأزمة» سواء في مستوى الاقتصاد والسياسة أم في مستوى الثقافة والقيم. لذلك، فإن هذه الحركة تجد نفسها بالضرورة مدعوة لأن تكون موضع تساؤل وتحليل وبحث سواء داخل صفوفها أم خارجها من طرف مختلف الفاعلين الثقافيين والسياسيين من ذوي المشارب المغايرة. لهذا السؤال عدة محاور أو مدارات من بينها :

1- ظاهرة الأصولية المعاصرة (أسباب الظهور، مرجعيات الاستلهام، العلاقة بغيرها من الحركات وبحركات الشباب الأخرى وبحركات اليسار تحديداً).

2- الأصولية المعاصرة وقضايا المجتمع والسياسة (علاقتها بالمجتمع المدني، موقعها من الصراع السياسي ومسألة الديموقراطية، نظرتها تجاه المرأة كجسد (الحجاب) أو كوظيفة (المدوَّنة)، أو ككائن (التمييز والوصاية)، تحالفاتها الممكنة دوليا).

3- الأصولية المعاصرة والعنف خطاباً وممارسة.

4- الأصولية المعاصرة والوسائط الإعلامية الحديثة (الأشرطة، الصحف، أشرطة الڤيديو...).

5- الأصولية المعاصرة والإبداع (نظرتها للإبداع اللفظي والجسدي والفني، والتعبيري، نظرتها للتراث والآداب الكونيين، الأصولية وحرية الإبداع والتعبير).

إنها محاور وتفصيلات للاستئناس فقط، حيث ترحب مجلة «آفاق» بكل مساهمة تلامس الظاهرة من أية زاوية يختارها الأستاذ المشارك.

# مدخل للسرد الشفوي بالمغرب

**■ حسن بحراوي**

---

يعود اهتمام الباحثين الأجانب بالسرد الشفوي بالمغرب إلى العشرينات من هذا القرن عندما انبهر لفيف من الرحالة والضباط والأساتذة بما كانوا يلتقطونه هنا وهناك، بين جبال الأطلس وسهول الشاوية. من قصص وحكايات ومرويات شعبية.. فراحوا يدوِّنون ما يستطيعون من ذلك سواء في أصله البربري أو العربي الدارج أو عن طريق ترجمته إلى اللغة الفرنسية.. مسهمين بذلك في الانتقال بهذا التراث من مجال المشافهة، التي كان يتهدده فيها النسيان والضياع، إلى مجال الكتابة والتدوين، حيث كان بوسعه أن يرقد في سلام بانتظار اليد الرحيمة، التي تمتد إليه وتنفض عنه غبار الأزمنة وإجحاف ذوي القربى من أبناء جلدتنا الذين لم يأبهوا لهذا النمط من الإبداع الأدبي، أو يعطونه أية قيمة تذكر لوقوعه لديهم ضمن دائرة النظرة التحقيرية التي ترى في كل ما هو عامي وشعبي أدبا صالحا للرعاع والسوقة من الناس وبالتالي لا مكان له في مؤلفاتهم ومصنفاتهم.

وإذا كنا نتفق على أن كثيرا مما كتبه هؤلاء الأجانب قد ظل سجين الرؤية الإثنوغرافية الضيِّقة التي لم تكن ترى في ذلك التراث الحكائي سوى محتواه الأسطوري والسحري، ومظهره العجائبي، فإن الإنصاف والموضوعية يقتضيان منا أن نستثني من بين هؤلاء ثلة من الباحثين كان الوازع العلمي، أو الشبه علمي على الأقل، هو حافزهم على التنقيب والبحث والتّوثيق، من أمثال دوتي وفسترماك وبيارني ولاووست إلخ.

على أن الأمر هنا لا يتعلق باسترخاص، أو بتثمين هذه الجهود التي بذلتها النخبة الكولونيالية في مجال الحفاظ على الحكايات الشعبية المغربية القديمة، وإنما بالتمهيد للحديث

عن إبداع قصصي آخر، ذي طابع فطري هو كذلك، ولكنه حديث العهد، أبدعته مخيلة رواة شعبيين يصدرون، في حكاياتهم، عن سجية خالصة من كل إعداد مسبق وغير مستظلين بأية ثقافة عالمة.. وأمّا الأجنبي الذي يعود إليه فضل رعاية هذه المواهب المتفتقة عفو الخاطر، إيعازاً وتشجيعا، ثم تدوينا وترجمة ونشرا، فهو كاتب وموسيقي شاب وفد علينا من أمريكا.. إنه پول بولز – Paul Bowles.

ينتمي پول بولز إلى تلك الفئة من الكتاب الأمريكيين الذين اختاروا مغادرة بلدهم للعيش في الخارج حيث يتعلمون لغة البلد المستقبل ويتآلفون مع تقاليده، مثل حالة لفكاديو هيرن في اليابان، وهنري جيمس في لندن وپول بولز في طنجة... وقد استقر هذا الأخير بالمغرب وتعلّم العربية وانصهر مع سكانه لدرجة أننا نستطيع اليوم أن نرى في رواياته الرئيسية كـ «شاي في الصحراء» و«بعدي الطوفان» إلى أي حدّ فهم ذهنية هذا الشعب الصغير من شعوب إفريقيا الشمالية (1).

وبالفعل، فقد كان وصول بولز إلى مدينة طنجة، في صيف 1931، تدشينا لعلاقة جذورية ولا فكاك منها ستربطه بفضاء المغرب، هذا البلد القصي الذي يقف على أطراف إفريقيا البيضاء، نائيا بمسافات ضوئية، وحضارية أيضا، عن ناطحات السحاب النيويوركية التي قضى پولز الشاب القليل ممّا انفرط من حياته بين متاهاتها وفضاءاتها التي ظل يعتبرها «المكان الأقل أهمية في العالم».

وقد جاءت هذه الزيارة الأولى للمغرب، من لدن بولز، هروبا من الوضع النفسي المتدهور الذي كانت قد انتهت إليه شبيبة أمريكا في فترة ما بين الحربين مما جعل صديقته وحاميته غير ترود ستاين Gertrude Stein تنصحه بالرحيل إلى مدينة طنجة التي لم يكن، عهدئذ، قد سمع بها من قبل. هكذا سيحل الكاتب والموسيقي الشاب بهذه المدينة الكوسموبوليتية ضيفا. من طينة خاصة.. منكسر الوجدان وجاحداً لحضارة الأسلاف، ومفعما مع ذلك بأمل النسيان والانخراط في تقاويم زمن آخر.

ولفترة من الوقت، بين 1931 و1947، سيواصل پولز رحيله بعيدا عن طنجة ومتاخماً لها، مجتازا القارات والمحيطات، متسكعا في المدن والموانئ إلى أن يعود بصورة نهائية ليحط الرحال بطنجة مصحوبا، هذه المرة، بزوجته (جين) وكامل أمتعته وببغائه الأثير(2) مصمماً العزم على اتخاذ هذه المدينة مستقرا نهائيا له حيث يأمل أن يكون بوسعه أن يواصل نشاطه الموسيقي وممارسة الكتابة (3).

وإلى جانب إنتاجه الروائي والقصصي والأطوبيوغرافي الغزير سينصرف بولز باهتمامه،

إلى نشاط كتابي آخر كان قد اهتدى إليه تحت تأثير إعجابه بالأدب الشفوي المغربي الرائج على ألسنة العامة ممن كان يلتقي بهم أو تربطه بهم صلة من أي نوع. وفي هذا الصدد يذكر بولز(4) أن أول من وجه عنايته إلى هذا اللون من الميراث الحكائي وحفزه على استثمار الطاقة السردية الكامنة فيه هو صديقه الرسام أحمد اليعقوبي (فاس 1931-نيويورك 1985) الذي استمر، على مدى سنوات، يشنف مسامعه ويهيج مخيلته بعشرات الحكايات والمرويات الشعبية التراثية التي كان يتفنن في مزجها بما يرتجله من وقائع وأحداث تنأى بما يرويه عن مألوف السرد الشفوي ذي الطابع الرتيب والنكهة الأخلاقية الحريفة.

على أن انشداد بولز إلى طريقة اليعقوبي في سرد تلك الحكايات وانبهاره بموضوعاتها المأهولة بالمفاجآت والتحولات المباغتة وأشكال الغريب والعجيب التي تحفل بها... كل ذلك صرفه عن محاولة تدوينها أو تسجيل عناصرها وهي الطريقة الوحيدة المتاحة في ذلك الإبان -أواخر الأربعينات- في غياب الوسائل التقنية وعدم انتشار آلات التسجيل الصوتي على نطاق واسع بالمغرب.

ولن تراوده فكرة التدوين هاته وتلح عليه سوى سنة 1952 عندما ترسخ لديه الاعتقاد بأن الطابع الارتجالي المعقد لهذه الحكايات يجعل من الصعب تكرار سردها عند الطلب. كما أن الاستماع إليها مرة واحدة لا يكفي لاستظهارها عن ظهر قلب بغاية التدوين(5)، وبالتالي فلا سبيل إلى استذكارها سوى بالتقاط مجرياتها أولا بأول من أفواه الرواة، وهو الشيء الذي سيشرع فيه بولز دون إضاعة مزيد من الوقت.

وستكون أول حكاية ينقلها، كتابة وتدوينا، عن اليعقوبي هي التي تحمل عنوان (الرجل الذي رأى في المنام سمكة تلتهم سمكة أخرى) (6). وقد سمعها في جلسة واحدة ونقلها إلى الورق بمساعدة السارد قبل أن يعمل على صياغتها في اللغة الإنجليزية.

وتختلط في هذه الحكاية العناصر الشعبية والمؤثثات المختلقة الموغلة في الغرابة، كما تتميز بلغتها البسيطة ومعجمها المحدود وخلوها من الصور البلاغية والمجازات... وكل ذلك سيسهل مهمة بولز ويساعده على ترجمتها دون أن يفقدها رونقها وتلقائيتها، وسنلاحظ بأن عودتها إلى العربية الكلاسيكية تحافظ لها على بعض هذه المميزات وربما قوّت من بروزها في بعض أجزاء الحكاية.

أما أول نص لليعقوبي سيقوم بولز بنقله بواسطة آلة التسجيل بعد دخولها إلي المغرب سنة 1956- فهو «قصة حكيم» التي يواصل فيها السارد المزج الخلاق بين المكونات الشعبية والعناصر المستحدثة.

وفي الجملة، فنحن نعثر في المنشور من قصص أحمد اليعقوبي على مزيج غريب حقا بين عمل الذاكرة الشعبية التي يستقطر مخزونها الزاخر باقتدار لا حد له، وعمل المخيلة المبدعة التي كانت تسعفه على استلهام الموروث الحكائي والانتقال به إلى أفق أرحب من السرد الخلاق الذي يقطع كل صلة له مع الرتابة والاجترار وينجو مما يتهدد كل السرود التقليدية من رطانة ونبرة وعظية ونهايات مسكوكة...

وفي موازاة مع هذه العلاقة الأدبية التي ربطت بين الرجلين سوف تتوطد علاقة بولز باليعقوبي بوصفه فنانا تشكيليا متمكنا من أسرار مهنته فيقوم بمساعدته وتشجيعه عن طريق مدِّه بما يحتاجه من مواد صباغية وتسهيل اتصاله بكبار الرسامين العالميين ممن يزورون طنجة بل إنه سيدعوه لمرافقته في أسفار عديدة قادتهما إلى مختلف بقاع العالم. وكان من نتائج ذلك أن أصبح اسم اليعقوبي وأعماله معروفين في الأوساط الفنية الأمريكية التي اختارت بعض لوحاته لتمثل المغرب في متحف الفن الحديث بنيويورك.

وإلى جانب ذلك كان لليعقوبي اهتمام خاص بالمسرح وقد حاول أن يقدم في أحد المسارح النَيويوركية مسرحية بولز The night before thinking لكن هذا الأخير اعترض على المشروع لأن من كان يشارك اليعقوبي في إعداد هذا العمل أراد أن يدخل على النص المسرحي بعض التعديلات المخلّة..

وقد كان لتوزع اليعقوبي بين هذه الانشغالات المتباينة تأثير سلبي على عطائه في مجال السرد الشفوي مما جعل بولز يأسف لكون اليعقوبي لم يول أدنى اهتمام لموهبته الحكائية التي كان من الممكن تسخيرها لإنتاج عدد لا يضاهى من النصوص الناجحة وينعى عليه كونه ظل يعتبر نفسه فنانا تشكيليا في المقام الأول وأن السرد في حياته كان محض وسيلة لتزجية الوقت (7)... إلخ.

وبعد أن ييأس بولز من إثناء اليعقوبي عن التهاون بشأن تعهد موهبته الحكائية، سيتجه للبحث عن رواة شعبيين آخرين يصنع معهم صنيعه مع أحمد اليعقوبي الذي اختطفه منه نشاطه الفني وقلة انقياده لنداء الحكاية.

وهكذا ستقوده الصدف الأرضية إلى لقاء عبد السلام بو العيش (8)، سائق الطاكسي الطنجاوي، ذي الذاكرة المشحونة، إلى حد الاكتظاظ، بالحكايات والمرويات الشعبية التي تسكن المخيلة المغربية وتفتحها على عوالم أثيرية قلّما تدركها الكتابة. وستكون النصوص التي يحكيها بوالعيش من طراز خاص لأنها تنهض على استعادة الموروث الإثنوغرافي الشعبي في لحظاته الأكثر دلالة وتعبيرا عن وضعية مجتمع يوجد على عتبه التحول.

وفي الحقيقية، لم ينقل بولز عن بوالعيش إلا نصوصا قليلة قياسا إلى ما سيأخذه عن راوٍ آخر، كبير الموهبة وذي مخيلة عملاقة، هو العربي العياشي الذي التقى بـه بولز في طنجة سنة 1960(9).

ويذكر بولز، في سياق حديثه عن الظروف التي التقى فيها بالعياشي(10)، بأن هذا الأخير كان حديث الخروج من السجن ويعتبر نفسه منبوذا من قبل المجتمع، ولذلك رحب دون تردد بالعمل كحارس مداوم لمقهى معزول في شاطئ مرقالة حيث كانت تمضي الشهور دون أن يأتي أحد لزيارته، وقد كانت تلك هي رغبته. وحدث أن كان بولز يمر خلال جولاته على الأقدام بهذا المقهى، ولاحظ نوافذها المغلقة باستمرار، وأثارت انتباهه عزلة هذا الحارس الذي كان يوقد ناره كل مساء ويقيم بمفرده في هذا المكان الموحش.

وتحت تأثير الفضول سيسعى بولز إلى التعرف على العياشي وسرعان ما ستنشأ بينهما علاقة سوف تتوطد مع مرور الوقت. وبدأ العياشي يحكي لبولز قصصا مستمدة من حياته الخاصة(11) مما أثار إعجابه وجعله يشعر بأنه أمام موهبة استثنائية في فن السرد، ليس فقط بسبب الموضوعات الطريفة التي تتناولها حكاياته، ولكن أيضا، وأساسا، بفضل الطرق والأساليب التي كان يسردها بها. وقد تبين بولز على الفور بأن العياشي كان راويا من عيار نادر. فقد كان يتوفر على حس بلاغي مدهش ويحسن اختيار التلوينات الأسلوبية والتركيز على التفاصيل والجزئيات، الشيء الذي كان يجعل من حكاياته سردا مكتملا ومقنعا(12).

وإلى كل ذلك فقد تهيأت مجموعة من الظروف السعيدة لتمنح للعياشي فرصة النشر على أوسع نطاق والظهور في ترجمات إنجليزية شدت إليه انتباه القراء من مختلف الشرائح معلنة عبر كل ذلك عن ميلاد كاتب ليس ككل الكتاب، وهاك بعض التفاصيل(13).

ففي نفس الفترة تقريبا التي تعرف فيها بولز على العياشي سوف يتصل به أحد مسؤولي مجلة تدعى Second Coming طالبا منه أن يمده بمخطوطة للنشر. ولما لم يكن تحت يده أي نص جاهز فقد راودته فكرة أن يبعث لهم بترجمة إحدى القصص التي كان سمعها عن العربي العياشي، حارس مقهى شاطئ مرقالة. وحيث أن العياشي كان أمياً فقد أودع لديه بولز آلة التسجيل وطلب منه أن يسجل ذكرياته عن سجنه، وبعد أن ترجم بولز النص إلى اللغة الإنجليزية بعث به إلي المجلة المذكورة التي بادرت بنشره وأرسلت له شيكا على سبيل المكافأة. ولم يكن من السهل على العياشي أن يصدق بأن هناك من يدفع له نقودا مقابل هذا النوع من «العمل»، ولكن ما إن استقرت النقود في جيبه حتى ازدادت رغبته في القيام بتسجيلات أخرى.

وبالنسبة لبولز، ونظرا لجودة ما كان يرويه العياشي، فقد كان متفقا تماما على الاستمرار في التعاون معه، وهكذا طلب منه أن يعود بذاكرته إلى الوراء ليسترجع ذكريات طفولته التي قاما بنشرها ضمن مجلة Evergreen Review. ولكي يضمن بولز زيادة وإطراداً في الإنتاج سيدعو العياشي إلى العمل لديه بمثابة قيّم على منزله وسينهمكان في إعداد المزيد من النصوص ويقومان بنشرها في العديد من المجلات الأمريكية. واعتمادا على جودة القصص المنشورة ستلتزم دارGrove Press، بواسطة عقدة، بنشر تلك النصوص في كتاب مستقل يحمل عنوان (حياة مليئة بالثقوب) A Life Full of Holes. وهو الكتاب الذي سيصدر فعلا سنة 1964 وسيتخذ العربي العياشي لنفسه اسما مستعارا يوقع به هو إدريس بن أحمد الشرادي وذلك مخافة أن يتعرض لبعض المضايقات من الجهات التي قام بكشف تجاوزاتها وفضح شططها في ممارسة السلطة، إن في الحياة العامة أو في المؤسسات السجنية التي كرس هذا الكتاب لانتقادها(14).

وبالرغم من الطابع الأطوبيوغرافي التسجيلي البارز لهذا النص فإن الناشر Richard Seaver اختار أن يقدمه على أنه رواية، وليس كقصة معاشة، وذلك رغبة منه في اقتناص جائزة كانت تمنح سنويا من طرف مجموعة دولية من الناشرين توجد دار Grove من بين أعضائها، لكن وأثناء التصويت النهائي تفوقت رواية (السفر الطويل) لـ Jorge Semprun على كتاب العربي العياشي. على أن هذا المؤلف الأخير سوف ينشر بعدة لغات، وسيصادف رواجا كبيرا ويعاد طبعه بسرعة ضمن سلسلة كتاب الجيب، سواء في المملكة المتحدة أو في الولايات المتحدة، وسينال العياشي عن ذلك أموالا كثيرة لدرجة أنه أصبح يفكر في الزواج(15).

وفي رأي روبير بريات، كاتب سيرة بولز، فإنه يمكن اعتبار كتاب «حياة مليئة بالثقوب» أهم رواية مغربية صدرت في السنوات العشر التي أعقبت استقلال المغرب، بل إنه يعتقد بأن بولز من خلال هذا العمل قد ساهم في التعبير عن الثقافة المغربية وربما كان له الفضل في إبداع نوع أدبي جديد، على الأقل من جهة طريقة الإنجاز، أطلق عليه اسم الرواية الشعبية المسجّلة Roman populaire enregistré (16).

ولما كان هذا الكتاب قد نال شهرة واسعة ووزعت منه آلاف النسخ فقد قررت دار النشر الفرنسية غاليمار إصداره في ترجمة فرنسية قامت بها المترجمة سيلين زنس Céline Zins، ولم يعترض العياشي على ذلك، ولكن عندما كانت الترجمة الفرنسية على أهبة الصدور استبد به الخوف من ردود الفعل الرسمية التي يمكن أن تترتب عن ظهور هذه الطبعة، وسرعان ما استحوذ القلق على بولز أيضا وبدأ يفكر في أنه ربما كان من الأفضل أن

يبعث بالعياشي ليعيش خارج المغرب، وهكذا ساعده في الحصول على تأشيرة الدخول إلى الولايات المتحدة وسهل له السفر على متن باخرة L'indépendance التي نقلته إلى سان فرانسيسكو حيث استقر بصورة نهائية(17).

وهكذا سيرحل العربي العياشي إلى منفاه الاختياري، ظاهريا بدعوى خوفه من انتقام السلطات المغربية التي عرّى الكثير من مساوئها في سيرته الذاتية المذكورة، وضمنيا رغبة منه في التخلص من السلطة الأبوية الخفية، ولكن القاهرة، التي ظل يمارسها عليه بولز حتى أنه جعل منه خادما وطباخا وحارسا شخصيا... كما أنه ظل يتصرف في عائدات مؤلفاته وترجماته المختلفة بلا حسيب ولا رقيب.. وسوف يعبر بولز، في أكثر من مناسبة، عن مرارته وأسفه لكونه سهّل على العياشي الالتحاق بأمريكا مضيعا بذلك من يده «الدجاجة التي تبيض ذهباً».

ومما يبعث على الحسرة أننا لا نتوفر على معلومات بشأن العشرين سنة التي أمضاها العياشي من حياته في الولايات المتحدة (بين 1965 و1985) سوى أنه نشر كتابين(18) وأنه أصيب في أخريات أيامه بمرض مزمن أودى بحياته.

برحيل العربي العياشي واستقراره النهائي في أمريكا سوف يتجه پول بولز بتفكيره نحو مغربي آخر هو محمد الحجام الذي سيشتهر عالميا تحت اسم محمد المرابط(19)، وكان قد سبق له أن تعرف عليه قبيل استقلال المغرب سنة 1954 عندما قدمته له زوجته (جين) التي سبق لها أن التقته بدورها لدى أحد الأمريكيين المقيمين في طنجة حيث كان يعمل طباخا وساقيا(20).

ولكن اللقاء الفعلي بين الرجلين لن يتمّ إلا سنة 1964 أي بعد عودة المرابط نهائيا إلى طنجة وانفصاله عن العائلة الأمريكية التي كان يعمل معها ويسافر بصحبتها كثيرا إلى الخارج. ففي إحدى المرات التي جاء فيها المرابط لزيارة (جين) في بيتها سيثير انتباهه وجود كتاب في مكتبة بولز يحمل على غلافه صورة مواطنه العربي العياشي الذي كان على معرفة أكيدة بأميّته واستحالة أن يكتب حرفا واحدا، فكيف به وقد ألّف كتابا كاملا باللغة الإنجليزية. وعلى إثر ذلك سيتكفل بولز بأن يشرح له الطريقة المعتمدة في تأليف ذلك الكتاب داعيا إياه إلى التعاون معه وخوض تجربة التأليف المشترك.

وفي أعقاب هذا الاتفاق سيمكّن بولز المرابط من آلة تسجيل ضخمة محمولة على عجلات ليسهل نقلها من مكان إلى آخر، ويضع رهن إشارته عشرات الأشرطة العذراء التي تنتظر أن يبصمها بمواهبه الحكائية. ودون تردد أو انتظار سيشرع المرابط في العمل وينتج

نصوصا قصصية وأوطوبيوغرافية نالت إعجاب بولز الذي قام بنشرها في العديد من المجلات الأمريكية لحسابه الخاص مقابل إكراميات صغيرة يقدمها للمرابط بين الحين والآخر على سبيل المكافأة.. بل إنه سيقدم بعد تفكير على تشغيله عنده كطاهٍ ثم كسائق فيما بعد... وذلك قطعا للطريق على أية مطالبة لجوجة من طرف هذا الراوي الأخَر الذي لا بد أن يستفيق، ذات يوم، ويطالب بحقوقه المهضومة(21).

وعلى مدى ربع قرن ونيّف ستقترن الحياة اليومية للمرابط بهذه العدة العجيبة التي أرشده بولز إلى كيفية تشغيلها، وسيُمضي مئآت الساعات عاكفا إلى جوارها حاكيا وواصفا، محلّلا ومناجيا، مستدعيا ذاكرة الطفولة، ومستنفراً مخيلة الكائن الشعبي الذي ظل يهجع في داخله.

وسوف تسفر هذه العِشْرة مع آلة التسجيل عن نتائج باهرة، وإن تكن غير متوقعة من أي وجه من الوجوه، ذلك أنها ستعلن عن ميلاد كاتب «أمّي» ذي باع طويل في مضمار السرد الشفوي(22)، وستثمر لنا إنتاجا إبداعيا متميزا فيه من البساطة بقدر ما فيه من العمق والمغازي البعيدة.

وللتذكير فقد أنتج المرابط إلى حد الآن أحد عشر كتابا منشورا باللغة الإنجليزية توجد لمعظمها نظائر مترجمة إلى اللغات الحديثة كالفرنسية والإسبانية والألمانية والهولندية واليونانية والرومانية إلخ.. ويتوزع هذه المؤلفات جنسان أدبيان هما الرواية (خمس روايات) والقصة القصيرة (خمس مجاميع) إلى جانب بعض الكتابات في السيرة الأدبية..(23).

وقد استطاع المرابط، بفضل هذه المدة الطويلة التي صرفها في الممارسة والتجربة النوعية، وأيضا بفضل جهده الإستثنائي وإخلاصه في عمله، أن يحقق لنفسه ولمؤلفاته مستوى احترافيا قلّ نظيره بين المشتغلين بالكتابة الإبداعية وطنيا وعربيا. ومن ذلك أنه تعوّد على إنجاز مؤلفاته في فترات جد وجيزة حيث لا يسْتغرق عادة في تأليف الكتاب الواحد أكثر من شهرين على أكبر تقدير ممكن. بل من تآليفه ما أنجزه في أقل من أسبوع واحد.. ولا غرابة في ذلك فهو قد تعوّد على الاشتغال لساعات متواصلة خلال الليل، كما أنه لا يغادر منزله عندما يلتزم بسرد قصة ما إلا للضرورة القصوى.

من جملة ما يذكر في شأن المرابط كذلك أنه ربما استراح من السرد في بعض الأحيان برسم بعض اللّوحات المائية أو الحبرية ذات الإيهاب الفطري ولكن الزاخرة بمكونات عالمه الأسطوري والسحري، كما أنه غالبا ما كان يرسم أغلفة كتبه بالحبر الصيني أو يزينها

برسوم داخلية إمعانا في دمغها بطابعه الشخصي. وقد أقام له بولز عدة معارض « غيابية »، أي بدون حضوره، في كل من أمريكا وفرنسا وبلجيكا وهولندا، أحيطت بكثير من الحفاوة وبيعت جميع لوحاتها..

□ □ □

يعترف پول بولز بأن نقله لهذه النصوص الشفوية إلى اللغة الإنجليزية، رغم سهولتها الظاهرة، قد تطلب منه وقتا طويلا وجهدا مضاعفا. فقد كان عليه في المرحلة الأولى أن يستمع إلى ما يحكى له ثم يقوم بتحويله إلى الإنجليزية، وبعد أن يفرغ من هذه الترجمة الجد حرفية حينذاك تبدأ المرحلة الأكثر صعوبة وهي إيجاد مقابلات في النثر الإنجليزي تنقل روح وصوت، وصيغ وسياقات الخطاب العربي الأصلي. وقد قادت تجربة الالتصاق بالأصل هاته بولز إلى إعادة إنتاج المرويات الشفوية بأقل ما يكون من الحرية(24)، ومن هنا كثرة الاستطرادات والزوائد العائدة إلى سيولة الخطاب الشفوي، وتواتر الفجوات الحكائية الواسعة بهذا القدر أو ذاك والتي تدل كذلك على انتقال آثار المظهر الشفوي إلى النص المكتوب. كما نستدل على ارتباط بولز بحرفية الأصل من خلال محافظته على حضور العابر واللا مفكر فيه ضمن النص السردي، وسيادة أفعال الكينونة وأنماط التكرار التي يزخر بها الخطاب الحكائي لهؤلاء الرواة الشعبيين.

على أن ولع بولز الشديد « باقتناص بداهة الفطرة وتحويلها إلى معطى سردي »(25) سيتجاوز هذه النصوص المترجمة ليستقر في تجربته السردية الخاصة حيث يلمس القارئ لقصصه استعادة حريفة للمُتخيل الفطري الشعبي بكل تلويناته وتجانساته الخفية التي تنغرس في الخلفية العميقة لذاكرة ثقافية مشتركة. وبولز نفسه لا ينكر هذا التقمص الخبيئ وإنما يعلنه على الملإ ويقوّي من بروزه في أكثر من مناسبة. وينقل عنه (بريات) قوله: « لقد أنجزت أكثر من خمس عشرة ترجمة لمؤلفين مغاربة، وقد كنت مسرورا بأن هذا العمل قد أثر عليّ. وإذا كنت فعلا قد اقتبست منه تلك المسحة من البساطة التي انعكست على قصصي، فإن ذلك مبعث سرور حقيقي لي. وعلى الأقل فليس هناك من يستطيع اتهامي بالتكلف. لقد فكرت منذ زمن بعيد بأن عليّ أن أجعل كتابتي تشبه أكثر فأكثر ما قمت به مع الرواة المغاربة.» (26)

هل يكون هذا الاختيار الطوعي، من لدن بولز، اعترافا مُعلنا بانخراطه في سجل المخيلة الشعبية وإقراراً باغترافه من معينها الثر، أم مصانعة منه ومداورة اقتضتها اشتراطات الضيافة؟!.

## الهوامش :

(1) Michel Mohrt: l'air du large (essais). Ed. Gallimard. Paris 1970, p. 295.

(2) Abderrahim Youssi: Paul Bowles ou l'invité d'Allah, in Tanger. Espace imaginaire 1992, p. 49.

(3) خلال مقامه الطويل بالمغرب لن ينتج بولز سوى قليل من المقطوعات الموسيقية، واعتنى خصوصا بإعداد الموسيقى التصويرية لبعض مسرحيات أصدقائه، خاصة منهم تنيسي ويليامز. وأما الموسيقى المغربية، فبعد أن انتهى من إنجاز أنطولوجية الفولكلور الشعبي. لحساب مكتبة الكونغريس (ظهرت سنة 1972)، لم تعد له علاقة بها. وغاية ما كان يفتنه منها هو نغمات الغيطة خلال ليالي رمضان وإيقاعات الطبل أيام الميلود وعاشوراء، وهي الموسيقى الوحيدة التي ظل يواظب على تسجيلها والاستماع إليها بدون كلل.

من جهة الكتابة سينتج بولز في المغرب أهم أعماله الروائية والقصصيّة والسيرية :

I – الروايات :

The sheltering sky 1949

Let it come down 1952

The Spider's House 1955

Up above the world 1965.

II– القصص :

A hundred camels in the court yard 1962

Pages from Cold point 1968

The delicate prey and other stories 1972

Midnignt Mass 1981

A distant episode: the selected stories 1988

III – سير ورحلات

The heads are green and their hands are blue, 1957.

Without stopping, 1985

(4) Five Eyes, 1978. trd. française: Brice Matthieussent.

Christian Bourgeois, 1989, p.7.

(5) ibid. p 8.

(6) يوجد نصها المترجم إلى العربية ضمن هذا الملف الخاص بالسرد الشفوي بالمغرب.

(7) لا تزال العديد من الأعمال الفنية لأحمد اليعقوبي في حوزة پول بولز بدليل أن هذا الأخير يذكر في (مذكرات طنجية 1987-1989) أن المؤسسة الاجتماعية لبنك الوفاء بعثت له بأحد موظفيها لاستعارة بعض رسومات اليعقوبي بهدف عرضها في الدار البيضاء. انظر

Paul Bowles : Journal tangérois 1978-1989 (carnets). Ed. Plon.:

(8) عبد السلام بو العيش. ولد بطنجة سنة 1943. رسام وكاتب. أقام معارض فنية في المغرب وإنجلترا. يقيم في طنجة حيث يشتغل سائق طاكسي. توجد نماذج من نصوصه ضمن Five Eyes ومنها تلك الواردة في هذا الملف.

(9) العربي العياشي. ولد سنة 1937 بقرية تقع قرب باب تازة إقليم شفشاون وانتقل إلى طنجة مع والدته المطلّقة وهو ابن ثلاث سنوات. سيطرده زوج أمه وهو في العاشرة فيعيش طفولة مشردة بين المقاهي وميناء طنجة، ويدخل السجن عدة مرات بسبب التهريب والسرقة. يلتقي به بولز سنة 1961 بعد خروجه من السجن. توفي في سان فرانسيسكو سنة 1985.

(10) P. Bowles. Whithout stopping: an autobiography/ New york.The Ecco Press; 1972. trad. française. Mémoire d'un nomade. Paris. Quai Voltaire 1989, pp; 462-463.

(11) عاش العربي العياشي حياة صاخبة بالعنف والفتوة والرعونة وزار عدة سجون بطنجة (سجن تسروال- سجن القصبة- سجن مالاباطا) وخارجها (سجن لعلو- سجن اغبيلة- سجن عين علي مومن). واحتفظ عن هذه الفترة بذكريات مريرة هي التي يرويها في (حياة مليئة بالثقوب).

(12) Mémoire d'un nomade, p. 463.

(13) Ibid. p.465.

(14) Driss Ben Hamed Charhadi: A Life full of holes. New york. Grove 1964. trad. française Celine Zins (une vie pleine de trous), Paris.Ed. Gallimard. 1965.

(15) Mémoire d'un nomade, p. 465.

(16) Robert Briatte: Paul Bowles. Collection Biographique, Paris. Ed. Plon; 1989, p. 259.

(17) Ibid, p. 256.

(18) Larbi Layachi: Yesterday and Today (الأمس واليوم)

Black Sparrow Press. Santa Barbara. CA. 1985: The Jealous Lover. Tambouctou Books. CA. 1985 (العاشق الغيور)

والكتابان يدخلان في باب السيرة الذاتية ولكنهما لم ينالا شهرة كتابه الأول. كما أن العربي

العياشي هو المغربي الوحيد الممثل بنص من روايته (حياة مليئة بالثقوب) ضمن أنطولوجية Modern Islamique literature from 1800 to the present. James kritzeck/ New York, 1971. New American library.

(19) محمد المرابط. ولد سنة 1936 بطنجة. لم يتلق أي تعليم، مارس العديد من المهن الصغيرة قبل أن يلتقي ببولز سنة 1964. رسام وكاتب. نشر العديد من الأعمال الروائية والقصصية بمساعدة بولز. انظر الحوار معه ضمن هذا الملف.

(20) انظر تفاصيل لقائه بـ (جين) ثم ببولز ضمن الحوار المذكور. ويلاحظ أن جين لم تقدم المرابط لزوجها إلا بعد مرور فترة طويلة نسبيا من تعرفها عليه في صيف 1953، ونحن لا نجد تفسيرا لهذا التباطؤ سوى بتدهور علاقتها ببولز في ذلك الإبان.

(21) الشيء الذي سيفعله المرابط في وقت متأخر من الثمانينات عندما يعلم عن طريق الصدفة بأن بولز يزوّر إمضاءه، وأنه يقصد عنوة إلى أن يكتب اسمه على الغلاف بنفس حجم اسم المرابط حتى تتساوى حصصهما من ريع الطبعات والترجمات الخ.. وفي المدة الأخيرة سوف يستقل المرابط بمدير أعماله ويتجه إلى استعمال اللغة الإسبانية، التي يتقنها جيدا، كوسيط في ترجمة نصوصه الدارجة... إلخ.

(22) من الصعب الاستمرار في وصف المرابط بأنه أمي مع أنه يتقن التحدث بثلاث لغات هي الإسبانية والإنجليزية والفرنسية، ويربط صداقات مع كبار الكتاب العالميين...

(23) انظر بيبلوغرافيته الشاملة في نهاية الحوار المجرى معه.

يجدر الذكر أن قناة BBC قد حولت روايته (حب ببضع شعيرات-1967) إلى شريط تلفزي، وقام المخرج المغربي مومن السميحي بنقل روايته (المرآة الكبيرة، 1977) إلى السينما تحت عنوان (قفطان الحب منقط بالهوى) وذلك سنة 1987.

(24) هذه هي النتيجة المؤقتة التي توصل إليها سعيد علوش عند مقارنته للفصل الأول من رواية (حياة مليئة بالثقوب) في أصله الشفوي المسجل بالعامية مع نص الترجمة الفرنسية للرواية. انظر: طنجة في رواية (حياة مليئة بالثقوب) ضمن كتاب: طنجة في الاداب والفنون. منشورات كلية الآداب بالرباط ومدرسة الملك فهد العليا بطنجة، 1992.

(25) ابراهيم الخطيب: من مقدمته لترجمة مجموعة (البستان) لبول بولز. دار توبقال 1992 ص8.

(26) Robert Briatte, 1989, p. 258.

# الرجل الذي رأى في المنام سمكة تفترس سمكة أخرى

**■ أحمد اليعقوبي**

**■ ترجمة: محمد رجاء**

كان لرجل صديقان : قط وعصفور.

قال الرجل يوماً للقط :

« أيها القط! : لقد رأيت في المنام، الليلة الماضية، سمكة تفترس أخرى » .

« انتظر لحظة! أجابه القط، لا شك أن العصفور سيكون راغباً في الاستماع إلى حكايتك » . انتظر الرجل والقط شهراً ثم شهرين فثلاثة فسنة كاملة، انتظر عودة العصفور الذي لم يعد . حينها ذهب الرجل عند القط وقال له :

- « أيها القط! لماذا لم يعد العصفور؟ »

- « سيدي، أجاب القط، ربما سقط في شركٍ نصب له ولم يستطع النجاة منه » .

عندها قال الرجل :

- « أظن أنه يتوجب عليك أن تذهب للبحث عنه » .

- « لكن العصفور يطير في السماء، قال القط، وإذا ما انطلقت للبحث عنه فقد يطول غيابي سنة كاملة دون أن أتمكن من العثور عليه ».

- « أيها القط! من ذا الذي يا ترى سيُفسر لي حلمي إذا لم نجد للعصفور أثرا؟! »

- « بوسعي أن أذهب للبحث عنه إذا كنت تلح على لقائه، ولكن إذا لم أعُد بعد ثلاثة أو أربعة أشهر فاعلم أنني قد لقيت حتْفي ».

- « إلى اللقاء » قال الرجل.

- « إلى اللقاء » قال العصفور.

هكذا رحل العصفور ومرَّ شهر، ثم شهران ثم ثلاثة ولم يكن العصفور قد عاد بعد. ذات يوم، وبعد انقضاء ثلاثة أشهر ونصف من البحث، التقى القط بالعصفور الذي بادره بالقول:

« ماذا وقع لك لتبتعد كل هذه المسافة عن دارك؟ »

أجابه القط:

-« لو لم تكن صديقي العزيز لما وصلت إلى هنا من أجل البحث عنك ».

استخبره العصفور باهتمام:

- « كيف حالك، هل أنت في صحة جيدة؟ »

أجاب القط:

- « لا تسألني عن حالي ولا عن أي شيء فلا يسعني إلا أن أتوجه إلى الله بالشكر لأنني التقيتك، لكن قل لي، كيف حال صديقنا الرجل؟ »

- « بصدد هذا الموضوع بالذات جئت هنا أبحث عنك... إن سيدنا رأى في المنام منذ مدة حلماً أراد منك أن تجد تفسيراً له. »

- « وماذا رأى؟ »

- يجب أن تأتي معي لتعرف ذلك بنفسك ».

- « لكنني الآن متزوج، قال العصفور، ولا أستطيع أن أذهب معك. »

- « كيف هي زوجتك، هل هي جميلة أم ذميمة؟ »

- « تعال معي، سأريك إياها. »

- «حسناً!»

سارا معاً حتى بلغا شجرة، طار العصفور وتسلق القط الشجرة ونظر إلى زوجة العصفور.

- «إنها بشعة!» قال القط. ماذا ألم بها؟ أليس لها أرجل ولا أجنحة؟!».

- «بلى!» قال العصفور معترضاً.

- «عليها أن تطير اذن مادام لها قوائم وجناحان!»

- لن تطير لأنها تحضن بيضاً». قال العصفور كاذباً.

- «لنَبْتعد من هنا قليلا ونتحدث».

ابتعدا وشرعا في الحديث:

- «إن ما قلته الآن كذب، فلا توجد أية بيضة تحت العصفورة، منذ متى وأنت متزوج بها؟»

- «منذ اليوم الأول من الخريف» أجابه العصفور.

صرخ القط باستنكار:

- «طوال كل هذه المدة!؟»

- «نعم، لقد كان البرد شديداً ولم يكن لي مأوى أنام فيه، وبينما كنت أحلق فوق هذه الشجرة، نادت علي وقالت بأنها تريد أن تخبرني بشيء. هكذا إذن كلمتها وكلمتني ثم دعتني إلى الجلوس في العش فاستجبت، وبما أنني تهت لمدة ستة أشهر فقد سرّني كثيراً أن أستريح. كنت أشعر بالبرد وقد بسطت علي جناحيها وقالت:

- «ماذا دهاك؟ لماذا تهت كل هذه المدة بدون عش يؤويك؟!»

أجبتها:

- «في يوم من الأيام، رأيت عصفورة صغيرة آية في الجمال قالت لي:

- «تعالي معي، اتبعني».

تبعتها وطِرنا سوياً، ولكنها سرعان ما اختفت. ومنذ ذلك وأنا أبحث عنها».

فقالت :

– « إنها الأقدار ، لابد أن تتزوجني »

أعرف أنها ليست بشابة ولا بجميلة ولكني أقمت معها وتزوجتها . هذا ما وقع . وكل هذا حصل لأننا لا نستطيع أن ننام وحيدين في فصل الشتاء . لا بد من أحد ننام معه.

سأل القط العصفور :

– « وماذا تفعل معها كل الوقت؟ »

– « لديها شيء أحبه كثيراً » .

– « ماذا؟ »

– « عندما تشخر يُخيل إليّ أنها تعزف أنغاماً! » .

بادره القط قائلاً :

– « يبدو أنك مريض ، إن وجهك قد اصفرّ تماماً . »

– « ربما ، قال العصفور ، لكن ما هو الأسوأ برأيك : المرض أم الموت؟ لو لم ألتق بهذه العصفورة لصِرْت في عداد الموتى! » .

قال القط :

– « لننصرف الآن ، هل تريد صديقتك العجوز أن ترافقنا أم لا؟ »

لقد كان العصفور في عجلة من أمره ويرغب في الرجوع بسرعة أما العصفور فلم يكن متأكداً من أنه يريد الذهاب.

هكذا تحدثا طويلاً ، وبينما هما كذلك ، حامت حولهما العصفورة أخت الزوجة ودخلت العش.

– « كيف حالكِ؟ » قالت الأخت.

– « حقاً يا أختي ، ليس في الدنيا نعمة أكبر من أن يتمتع الإنسان بصحة جيدة » .

– لماذا؟ ماذا حدث؟ »

- « لقد جاء قط يريد أن يُنفر مني زوجي مدعيا له بأنني عجوز وذميمة! »

- « لدي فكرة! » قالت الأخت.

- « ماهي ؟ »

- « عندي بيضتا دجاجة في المنزل، إذا جئتك بهما وقمت بحضانتهما فربما سوف لن يرحل عنك ».

قالت الزوجة منشرحة :

- « لنحاول! »

برفات أجنحة سريعة وصلت الأخت إلى المنزل وجاءت بالبيضتين ووضعتهما تحت الزوجة ثم انصرفت. غير أن البيضتين كانتا أكبر حجماً من العش. وعندما صعد القط والعصفور فوق الشجرة وجدا العصفورة تجثم عاليا فوق العش.

فقال القط :

- « سلامة يا رب! ماذا دهاها مرة أخرى؟ لماذا هي جالسة هكذا؟ »

لم يجبه العصفور واكتفى بأن سأل زوجته قائلا :

- « هل سترافقيننا إذن؟ »

صرخت العصفورة :

- « كيف ذلك؟ وهذه البيضات هل تظن أنني سأهجرها؟ »

- « طيب، كل شيء على ما يُرام. قال القط بعد أن تأكد من عدم وجود البيض.

- « اصعدي فوق ظهري وسوف أحملك. سيكون ذلك أسهل من الطيران بالنسبة لعصفورة عجوز مثلك.

عند ما نهضت الزوجة، رأى القط البيضات وصرخ :

- « يا لطيف! ما أكبرها من بيضات! لا بد أنك طاعنة في السن ». وكان العصفور يعرف أن البيضات ليست لها وكانت تراوده فكرة : يجب عدم الاقتران بامرأة عجوز. لأن النساء جميعهن بنات الجن.

ثم اكتفى بالقول :

- «لنذهب الآن. اصعدي فوق ظهر القط أما أنا فسوف أطير، وبعد قليل سنكون في منزل السيد الرجل.

كان لا يزال يحب زوجته رغم خياناتها ورغم سنها المتقدم. وكان الرجل لا يزال ينتظر رجوع القط. كان يقول في نفسه:

- «لقد مات القط المسكين، والعصفور هو أيضا مات لا محالة. الآن لم يعد هناك رأي أحد ليفسر لي حلمي».

لقد بات حزيناً، ومنذ أيام عديدة وهو مطرق يفكر إلى أن ألم به المرض، فساءت أحواله مع مرور الوقت.. وبينما هو نائم رأى في الحلم أن القط والعصفور رجعا. الطائر في الفضاء والقط في الأرض وعلى ظهره زوجة العصفور. عندما أفاق من نومه نهض واقفاً وقال:

- «لقد رجعا! هذا من فضل ربي..»

بعد ذلك بقليل شعر بتحسن في أحواله ومع مرور الأيام، وبينما هو جالس في منزله، دخل العصفور وحط على أرجوحته. رآه الرجل فسُرَّ به أيما سرور وشرعا يتحدثان:

قال العصفور:

- «ألم يعد القط؟»

- «لا! لم يعد بعد. أين ذهبت إذن؟ لقد مرّت سنتان تقريبا لم أرك فيهما».

حكى له العصفور القصة بالتمام والكمال: كيف تزوج، كيف اهتدى إليه القط وكيف غادرا جميعا الشجرة. ثم أضاف:

«أخشى أن يكون القط قد سعى إلى الإيقاع بزوجتي».

لكن الرجل كان يستعجل حكي حُلمه فقال للعصفور بأنه رأى في المنام سمكة تأكل أخرى وطلب منه أن يُفسر رؤياه هذه. بادره العصفور قائلاً بأنه لن يفوه بشيء ما لم تصل زوجته.

أثناء ذلك كان القط لا يزال يتابع رحلته والعصفورة فوق ظهره. في اليوم الخامس من السفر قالت له:

– « يا قط، في ظهرك دفء! »

– « نعم، أجاب القط، لكن يجب أن تتحسسي أطراف جسدي الأخرى ».

انفجرت العصفورة ضاحكة وأضاف القط:

– « لماذا لم تمازحيني من قبل وانتظرت كل هذه الأيام الخمسة؟ »

– « لأنك لم تعجبني في البداية، لقد ادعيت لزوجي بأنني عجوز وذميمة ولكنني الآن وجدتك أحسن منه! »

لم يجب القط بأي شيء، وبعذ ذلك قال:

– « ها نحن على وشك الوصول. وبعد قليل لا أريدك أن تبقي فوق ظهري، لا بد أن تدخلي وأنت طائرة، أما أنت فسأدخل بمفردي فالرجل الذي يسكن هناك مفرط الطيبوبة.

على إثر ذلك حاولت العصفورة أن تطير قليلا، لكنها عندما ارتفعت في الجو شعرت بالبرد لأنها اعتادت على حرارة ظهر القط فحطت فوقه لتستريح وهي تقول:

– « الجو بارد »

لقد كانت تريد أن تتبختر فوق ظهر القط وهي داخلة إلى المنزل حتى تعطي للرجل مظهر الشخصية المرموقة.

داخل المنزل، كان العصفور والرجل لا زالا مستغرقين في الحديث.

قال الرجل للعصفور:

– « لقد حان أوان وصول زوجتك والقط وأظن أن عليك أن تدعو جيراننا من العصافير الأخرى ليقوموا باستقبالها أحسن ما يكون الاستقبال فتشعر أكثر فأكثر بأنها بين ذويها. فقد قامت برحلة طويلة. والآن، من فضلك هل تفسر لي معنى الحلم الذي رأيته؟ »

– « ليس الآن! » أجابه العصفور وهو يطير بعيداً في الأعالي ثم يعود إلى الرجل الذي ظل ينتظرُه فيسأله:

– « ماذا رأيت إذن في منامك؟ »

– « رأيت سمكة تفترس سمة أخرى! »

قال العصفور :

– « أنا خائف على زوجتي، حلمك ربما كان يعني أن القط سيلتهم زوجتي ». وبينما هو يلفظ هذه الكلمات، دخل القط حاملاً الزوجة فوق ظهره وقالت للرجل حينئذ :

– « لا ! لا ! سيدي ! ليس هذا هو مدلول حلمك.

سألها الرجل وهو يتجه ببصره نحوها.

– « ماذا حدث يا بنيتي؟! »

– « لا تسمني ابنتك فأنا أكبر منك سناً.

– « وماذا يعني حلمي إذن ؟ » سألها الرجل.

– « لقد حلمت بسمكة تأكل سمكة أخرى وليس بقط يلتهم عصفوراً. إنهما أمران مختلفان.

إن الأمر يتعلق بأناس، أناس متمكنين من السلطة ويقبلون على افتراس أناس آخرين، يتعلق الأمر بأقوياء ينهشون لحم الضعفاء، إنهم الأغنياء الذين يفترسون الفقراء، هذا هو معنى حلمك.

– « أظن أنك على صواب »، قال الرجل والتفت نحو العصفور.

– « لا أريد أن تبقى معي هنا. ستفعل خيراً إذا ما ذهبت إلى حال سبيلك. أما زوجتك فبإمكانها أن تبقى هنا ».

انصرف العصفور ولم يرد القط أن يفارق صديقه فصحبه إلى الخارج. طار العصفور في الجو وسار القط على الأرض وذهبا بعيداً.

# بلاهة

- **عبد السلام بولعيش**
- **ترجمة عبد العزيز جدير**

---

في قرية جبلية صغيرة كان يعيش رجل لا يستطيع أن يتحدث بطريقة جيدة لأنه لا يملك سقف فمه. عندما حل وقت الزواج بالنسبة إليه، اختارت له أسرته فتاة تعاني من العلة ذاتها. ولما كان الرجل لم يرها أبدا، ولا الفتاة رأته، فلا أحد منهما كان يعرف كيف يتكلم الآخر.

في يوم الزواج، ذهب الرجل إلى بيت الفتاة. أحضرت الخادم الطيفور وفوقه قدر كسكس، ثم ذهبت إلى بيتها، تاركة باب البيت مفتوحا.

كان الرجل جالسا مكتوف اليدين أمامه، وكذلك كانت الفتاة. كان كل واحد منهما ينظر إلى الآخر، ينتظر من الآخر أن يتكلم. كانت تنتظر من الرجل أن يقول : كلي. وكان ينتظر منهما أن تقول : كل. كان خائفا أن يتكلم فتسمع صوته فلا تقدر على حبه. وكانت الفتاة خائفة أن يسمع صوتها فلا يرغب فيها كزوجة. كان كل واحد منهما ينظر إلى الآخر، وكان باب البيت مفتوحا.

كان متسول يجتاز الطريق، وهو يصيح : طريّف ديال الخبز على الله. ولم يكن أحد ينتبه إليه. ولما بلغ بيت العريس رأى الباب منفرجا، دفعه ثم دخل. عبر الفناء وجاء إلى البيت الذي يجلس به الإثنان. ثم رأى المتسول الرجل والفتاة ينظران إلى بعضيهما بعضا، وأمامهما الطعام فوق الطيفور، ولا أحد منهما يقول شيئا. رأى العريس المتسول واقفا بباب البيت. كان يريد أن يقول له أن يخرج. لكنه لا يستطيع أن يتكلم، فحرك رأسه من تحت إلى فوق وهو ينظر إليه. لكن المتسول اعتقد أنه عنى : ادخل لتأكل. جلس وشرع يأكل

الكسكس، واستمر يأكل حتى لم يبق إلا نزر. ثم أكل اللحم، ولما انتهى، أخذ العظم وعلقه بخيط حول عنق الرجل، لأنه حسب الرجل ساذجا. هم انصرف. كان كلب يجري في الشارع. ولما بلغ بيت العريس أسِرته رائحة الطعام المنبعثة من الباب المفتوح، فدخل إلى الفناء. جرى حتى بلغ باب البيت الذي كانا يجلسان فيه، ثم دخل. كان الرجل والفتاة ما يزالان جالسين ولا يتكلمان. وضع الكلب قائمتيه فوق الطيفور ليلحس بقايا الكسكس. كان ما يزال جائعا. آنذاك رأى العظم المعلق بعنق العريس، أمسك به بين فكّيه وحاول أن يركض. سقط الرجل على الأرض وسحبه الكلب حتى الباب. ظل الكلب يجره، ورأس الرجل يرتطم بالحائط.

آنذاك صرخ الرجل :

- ساعدني على فك الخيط !

لما سمعت الفتاة كلماته، لم تعد تخشى الكلام.

قالت : لقد كان المتسول على حق ! لا يمكن أن أعيش مع رجل مثل هذا !

صرخ الرجل : لكنك تتكلمين بالطريقة ذاتها !

قالت له : إنني الوحيدة غير المكترثة بهذا التشوه.

ثم غادرت المنزل، تاركة الرجل على الأرض والكلب يجذب العظم

المصدر : Five eyes : stories by : Abdeslam Boularch andolhers :
Edited and traslated by Paul Bowles
Black Sparrow Press Santa Barbara 1979 pp : 40/41.

# خادمة السيدة «سينتيا باسكوم»

**■ العربي العياشي**

**■ ترجمة محمد اللوزي**

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

بعد غيبة أسبوعين ذهبت لزيارة السيد «مايلز». صعدت السلالم، ضغطت على الجرس، ففتحت الخادمة الباب. سألت عن السيد «مايلز» إن كان في البيت. أجابت أنه غير موجود، فقد ذهب إلى مكتب البريد. قررت لحظتها أن أعود لزيارته في موعد آخر. ودّعت الخادمة، وأخذت المصعد إلى أسفل. خرجت من العمارة وبدأت أتمشى في الشارع.

بعد لحظات رأيت السيد «مايلز» قادما من مكتب البريد.

بادرته محيّيا:

– مساء الخير، السيد «مايلز».

أجاب:

– مساء الخير.

ثم استدرك قائلا:

–تكلم عن الشيطان، تجده أمامك ماثلا.

قلت:

– لماذا؟!

– هناك فتاتان يرغبان ِفي أن نصطحبهما إلى المدينة. لقد قرأتا إحدى قصصك ويريدان أن يلتقيا بك.

– صحيح؟! «واخًا ،واخًا».

– لماذا لا تأتي إلى بيتي بعد غد ؟! تعال في حدود الثامنة مساء، ثم نزورهما في الفندق ونأخذهما بعدئذ إلى المدينة.

بعد يومين، ذهبت إلى بيت السيد «مايلز» في حدود الساعة الثامنة.

صعدت السلالم وضغطت على الجرس. فتحت الخادمة الباب، طلبت منها أن تخبر السيد «مايلز» بقدومي.

قالت، تفضل، انتظر.

بعد قليل جاءت «للاّ آن»، وسألتني ماذا أفعل هنا. قلت لها إنني أنتظر السيد «مايلز» لقد اتفق معي أن آخذ فتاتين إلى المدينة

قالت:

–أوه، ستصيران الليلة محط مثار الجميع!

قلت:

–نعم، أظن كذلك.

سألتني إن كنت راغبا في أكل أو شرب شيء. أجبت، لا شكرا لك، لقد تناولت عشائي قبل قليل.بعدِ لحظات أقبل السيد «مايلز» وسألني هل أنا مستعد، أجبته بالإيجاب.

نزلنا من العمارة. اتجهنا إلى محطة الطاكسيات القريبة من القنصلية الاسبانية، أخذنا طاكسي مباشرة إلى فندق المنزه. دلفنا إلى بهو الفندق. ذهب السيد «مايلز»، إلى الهاتف واتصل بالفتاتين. انتظرنا بضع دقائق، أبصرت فتاة زنجية نازلة من السلالم. لم أكن أتصور أنها إحدى الفتاتين المنتظرتين. جاءت الفتاة مباشرة إلى السيد «مايلز» وحيته:

–مساء الخير.

فحياها:

–مساء الخير.

وتبادلا بعض الكلام ثم استدار إليَّ قائلا :

-إن هذه الفتاة هي التي تحدثت لك عنها .

قلت :

-كنت أتصور أنهما فتاتان .

أجاب :

-نعم، لكن الأخرى تحس ببعض التعب، لذا يتعذر عليها الخروج معنا .

-« وخَآ، واخَآ »

قدَّم إلي الفتاة الزنجية، التي لم أعد أتذكر اسمها . سألتهما أين يريدان الذهاب .

قال السيد « مايلز »، إنه يعرف مقهى مخصوصة ستكون وجهتنا .

خرجنا من الفندق، وأخذنا نتمشى حتى حاذينا المكتبة الأمريكية، في اتجاه السوق . دخلنا وسط السوق، حتى شارفنا سوق شيكو « zoco chico »، وبقينا نواصل السير حتى وصلنا إلى سينما اسبانيا، بجانب السينما كانت توجد مقهى مترامية الفضاء، دخلنا إليها . كانت المقهى مكتظة بالرجال، لم إر من قبل هذا الحشد الكبير من الرجال في مقهى واحدة . كل الكراسي والطاولات كانت مكتظة، طاولة واحدة كانت شاغرة بجانب الباب . سارعنا إلى تلك الطاولة نحن الثلاثة .

سألت السيد « مايلز » ما هو الشيئ المثير في هذه المقهى؟!

أجاب :

-انتظر وسترى .

كانت الفتاة الزنجية مندهشة . كانت تضحك طيلة الوقت . طلبنا ثلاثة كؤوس من الشاي . رأيت منصة، من النوع المستعمل في الحفلات الموسيقية، في الجهة القصية من المقهى . وفجأة خرج أربعة موسيقيين : اثنان دربكيان واثنان زماران، وأمامهما فتيان بزي نسائي . تحرك الستة فوق المنصة . بدأ العزف، وبدأ الفتيان يرقصان . في هذه اللحظة فهمت سر اكتظاظ المقهى . كان الفتيان يهزان خصريهما، وكان الجميع يصفق بابتهاج . الجميع كان يدخن الكيف، تقريبا، وكلما اشتد رقص الفتيين، اشتد هياج الرواد . نظرت إلي فضاء المقهى، كان الفضاء ملبَّدا بالدخان . كانت سحائب الدخان ملتصقة بالسقف . الكل كان

مبتهجا، كنت أعرف أننا ذاهبون جميعا إلى جهنم. كنت أعرف أننا جميعا شياطين.

مكثنا في المقهى فترة.

توقف العزف الموسيقي، وبدأ جميع الرواد يَشْرئبُّون إلى الفتاة الزنجية الجالسة معنا. كانوا يغمزون لها بأطراف عيونهم. كانت تبدو لهم مثل ملكة أثيوبية. وبمجرد عودة العزف الموسيقي من جديد، حوَّل الرواد أنظارهم بغتة، وبدأوا يحملقون في الفتيين الراقصين. بدأت عيناي توجعانني من الدخان، كانت الموسيقى تتصاعد تدريجيا، أشعرت السيد «مايلز» والفتاة الزنجية أنني لم أعد أطيق هذا الجو وأريد الذهاب لحالي. أبديا رغبتهما أيضا في الذهاب، وغادرنا المقهى.

أوقفنا سيارة طاكسي، لتأخذ الفتاة الزنجية إلى فندق المنزه. قررت أنا والسيد «مايلز» أن نذهب راجلين إلى البيت.

سألت السيد «مايلز»:

-وماذا تفعل الفتاة الزنجية؟!

أجاب:

-إنها خادمة. إنها تشتغل عند سيدة تسمى «سينتيا باسكوم» «cynthia Bascom».

-إلهي! أي عمل هذا! هل تصحبها أينما ذهبت؟!

-نعم، السيدة «سينتيا باسكوم» امرأة لطيفة جدا، وتصطحب معها خادمتها أينما حلت وارتحلت.

-إني أتمنى أن يكون لي عمل كهذا، حتى أستطيع أن أجوب العالم مجانا.

-آه، إن هناك الكثير من الأفراد في أمريكا مثل السيدة «سينتيا» يصطحبون معهم خادماتهم أينما حلوا وارتحلوا. إن ذهبت يوما إلى أمريكا ستجد أشخاصا كثيرين مثل السيدة «سينتيا»، وسيدورون بك كل أرجاء العالم.

واستمرنا في المشي والكلام، حتى وصلنا إلى بيته.

قلت له:

- ليلة سعيدة.

وانصرفت. عدت إلي البيت، كان الجميع نائما، أويت إلى فراشي ونمت. بعد أسبوعين، ذهبت لزيارة السيد «مايلز»، صعدت السلالم، وضغطت على الجرس، فتحت الخادمة (مريم) الباب.

قلت:

- مساء الخير، مريم.

أجابت:

- مساء الخير.

سألتها إن كان السيد «مايلز» موجودا في البيت. أجابت:

- لا، السيد «مايلز» ذهب إلى مكتب البريد.

بعدئذ ، سمعت الخادمة الثانية (حبيبة) تتجادل مع «للاَّ آن».. سمعتها تقول أنها لن تذهب إلى الدكان لتشتري الأكل للقط «ميمي» استمر الجدل والنِّقار، وبعد لحظة خرجت «للاَّ آن» من الغرفة.

قلت:

- مساء الخير «للاَّ آن»، كيف حالك؟!

كانت تبدو قلقة وعصبية المزاج، سألتها:

- حول ماذا كنتما تتجادلان؟!

قالت:

- هذه الخادمة الحمقاء لا تريد أن تسمع لي.

وخرجت حبيبة وهي تصرخ:

-لن أذهب إلى الدكان لشراء الأكل للقط، إنه قطك أنت، وليس قطي..!

قالت «للاَّ آن»

-مادمت تشتغلين عندي، فيجب أن تفعلي كل ما أقوله لك!

أحرجني هذا الجدل وهذا النِّقار. فبادرت:

- «للاَّ آن، إن سمحت لي، سأذهب إلى الدكان، لأشتري الطعام للقط؟!

قالت:

- أتريد أن تفعل ذلك؟!

- نعم، سوف أكون سعيداً لو سمحت لي بذلك.

أعطتني النقود وغادرت البيت. انطلقت ماشيا في اتجاه الشارع «Boulevard». مشيت ومشيت حتى وصلت إلى الدكان، أخبرت صاحب الدكان أني جئت لأشتري الطعام لقط «للاَّ آن».

قال الرجل:

- آه، نعم، لقد كنت أنتظر الخادمة لتأخذ الطعام لقط «للاَّ آن».

ناولني الطعام، وناولته الثمن.

وعند عودتي بدأت أحادث نفسي:

أية خادمة بلهاء هذه، ترفض أن تشتري الطعام لقط «للاَّ آن»؟! لو كانت تشتغل عند شخص آخر، لكان قد طردها شر طردة، لكن «للاَّ آن»، سيدة لطيفة جدا، ولها قلب حنون، والخادمة البلهاء، حبيبة هذه، تسيئ كثيرا إليها وتسيطر كثيرا عليها.. ولهذا ترفض أن تذهب إلى الدكان لشراء الطعام للقط «ميمي».

واصلت مشيي وحديثي الداخلي، حتى وصلت إلى بيت «للاَّ آن»، ضغطت على الجرس، وفتحت مريم الباب.

قالت مريم:

- أوه، العربي، لقد عدت سريعاً.

قلت:

- لم تكن المهمة تتطلب وقتا كثيرا، بل قليلا من الصبر فقط.

صاحت مريم مبتهجة :

- « آني ، آني ، ( Annie )، لقد عاد العربي ومعه الطعام. خرجت « للاً آن » من الغرفة، وشكرتني.

كانت سعيدة جدا ، لأنني قمت بهذا العمل المتواضع.

---

(1) العنوان الأصلي : « the Maid of cynthia Bascom »، من كتاب السيرة الذاتية : « yesterday and today »، ص 123 .

# طفولة مليئة بالثقوب (*)

**■ العربي العياشي**

**■ ترجمة: حسن بحراوي**

---

كنت في حوالي العاشرة من عمري وأقيم مع والدتي وزوجها في منزل صغير بين التلال قرب مصنع التبغ.

وذات يوم، وكنت قد انشغلت في سحب الشباك مع الصيادين منذ الصباح، عدت إلى البيت مع حلول الظهيرة فوجدت أخي الأصغر قد عاد لتوه من المدرسة، سألته: - قل لي، محمد، هل أخذتم العطلة؟ أم ليس بعد؟

- لا، غدا هو آخر يوم لنا في الدراسة.

- إذن فسيكون بإمكانك أن تأتي معي إلى الشاطئ وتسبح كل يوم.

- نعم، أجاب محمد، وسيكون ذلك ممتعا حقا.

ثم اقترحت عليه: -تعالى نذهب فورا إلى الشاطئ لنرى فيما لو كان هناك من له كرة نلعب معه بها.

هكذا ذهبنا إلى الشاطئ الذي كان خاليا من أي طفل في مثل سنّنا. كان هناك فقط بعض الصيادين يجلسون على الرمل ويسندون ظهورهم إلى القوارب وهم مستغرقون في الحديث.

- لنعد إلى المنزل، قلت له.

عدنا إذن إلى البيت. وجدنا أمي تهيئ طعام العشاء فجلسنا ننتظر. وعندما فرغتْ من إعداد الأطباق وضعتها فوق الطيفور، ثم قطعت الخبز وجاءت بالصحون.

ثم نادت علينا لنتناول الطعام.

تعشيّنا ثم خلدنا للنوم.

في صباح الغد استيقظت مبكرا، ودسست كسرة من الخبز في جيبي، واتجهت إلى الشاطئ حيث يتجمع الصيادون لسحب الشباك. وكان جميع من في المنزل لا يزال مستغرقا في النوم.

اشتغلت طيلة النهار، وقمنا باصطياد عدد كبير من الأسماك. وفي الأيام التي يكون لنا فيها مثل هذا الحظ فإن رئيس الصيادين يوزع دائما محتوى الشبكة الأخيرة على الرجال والأطفال الذين يعملون معه، بحيث يعود كل واحد منا بكمية وافرة من الأسماك. وفي هذا اليوم أعطاني خمسة ريالات ونفحني سلة مملوءة بالسمك. إنه يوم طيب، فكرت مع نفسي.

حملت سلة السمك وعبرت بها تلال الرمل حتى بلغت بستاننا.

كانت أمي هناك. قالت لي وأنا أضع سلة السمك.

– أوليدي، ماذا جئت به في هذه السلة؟ هل حملت لنا سمكاً؟

– نعم، قلت لها، إنه هناك في السلة. لقد نفحنا الريس طاجينا من السمك هذا اليوم.

أخرجت أمي الأسماك من السلة لتضعها على الطبق. ثم شرعت تعدّها للعشاء. وكانت بي رغبة ملحة للَعب في الخارج.

– إلى أين أنت ذاهب؟ سألتني أمي.

– إلى الخارج.

– هل حصلت على نقود هذا اليوم؟

– نعم، قليل منها

–كم.

– خمسة ريالات.

– أعطيني إياها، قالت لي، سأضعها هنا إلى حين عودة زوجي.

أخذتُ الخمسة ريالات لأقدمها لها. ثم خرجت. جلْت بأطراف البستان وأنا أقتلع منه الأعشاب الضارة. بعد لحظة وجيزة التحق بي أخي. قلت له – هل أنت في عطلة؟ – لقد انتهت الدروس. والآن نحن أحرار. دخل هو إلى المنزل، لكنني بقيت في الخارج للعمل. دقائق بعد ذلك وصل زوج والدتي. ذهبت لأقبل يده وهو يتخطى عتبة المنزل؟ ثم تبعته إلى الداخل. كانت أمي منشغلة بطهو الطعام بينما كنت أثرثر مع أخي. كان زوج أمي يوجه لنا أحيانا كلمة أو كلمتين، لم يكن يرغب أن يرى ابنه يتحدث معي أو يلعب بصحبتي لأنه يبعث به إلى المدرسة. وهو يحرص على أن يجعل منه شخصا مهما. كان يقول دائما لأمي:

– ابعدي إبنك عن طريق ولدي فلسوف يفسده.

عندما انتهت أمي من إعداد الطعام نادت علينا – إلى المائدة.

تعشينا، وبعد ذلك قال محمد لوالده – غدا سأذهب مع العربي إلى الشاطئ، هو سيسحب الشباك وأنا سأسبح بجواره.

– لا، لن تذهب معه، أنت لا زلت صغيرا على ذلك. ستبقى في البيت بينما يذهب هو للعمل.

– واخّا.

في الغد استيقظت وغسلت وجهي ثم دسست قطعة من الخبز في جيب معطفي. ثم عبرت الشاطئ إلى المكان الذي يسحب فيه الصيادون شباكهم، جلست هناك في انتظار مجيئ الرجال الذين يضعون الشباك والحبال والعوامات داخل القارب. وعندما يكون كل شيء جاهزا نسحب القارب إلى الماء. يقفز الصيادون على متْنه، ثم يرمون بطرف الحبل إلى الماء. يلتقطه أحد الرجال قبل أن يلتحق بالساحل الرملي، بينما يمضي الآخرون وهم يجذّفون باتجاه الخليج الصغير. بقينا نحن جالسين على الشاطئ. بعد فترة من الوقت رأيت محمدا قادما نحوي وهو يجري على حافة الماء.

– لماذا جئت يا محمد. أجابني – جئت لكي أسبح.

– وعند الظهيرة سيوبخني والدك. سيعتقد بأنني أنا الذي دعوتك إلى المجيء. – لا. لن أبقى إلى فترة الزوال. سأعود عند منتصف النهار.

– حسنٌ. إذا عدت في منتصف النهار انظر فيما لو كانت أمي قد أعدت طعاماً

واحمل لي معك بعض ما اتبلغ به.

لنقل بأن الصيادين قد رموا الشباك ثم عادوا وهم يجذفون حتى بلغوا الساحل. وشرعنا في سحب الحبل المثبت إلى طرف الشبكة. كان محمد يسبح ويلعب في الرمل. ثم اقترب منا وبدأ هو كذلك يسحب معنا الشباك. وصل الرئيس وربت بودّ على رأس محمد. كان يضحك. سأل – من يكون هذا الولد؟ وأجبته – إنه أخي. – حسنا. وهل يشتغل؟ – لا، إنه لا يشتغل، إنه يدرس. يذهب إلى المدرسة.

ابتعد الرئيس وبقي محمد إلى جانبي وهو يسحب الحبل. واستغرقنا وقتا طويلا في شدّ الشبكة إلى الأعلى. عندما وصلت إلى الرمل حيث يقوم أحد الصيادين بتكوير الحبل، فككت حزامي ثم عدت جرياً إلى الماء، ثم قمت بشدّ الحبل من جديد وواصلت السحب. قلّدني محمد وعاد بدوره إلى السحب. كان هناك عدد غفير من الصيادين يجذبون حبال الشباك. حوالي أربعين أو خمسين شخصا. وكانت الشبكة تصلنا ببطء. واصلنا العمل بهذه الكيفية حتى حلّت ساعة الغذاء. عندها قال لي محمد: – يا أخي، أنا عائد إلى البيت لآكل، فقد جعت. – نعم، اذهب، وإذا كان هناك ما يكفي من الطعام احمل لي شيئا منه في قطعة من الخبز. واخا. وعاد إلى المنزل.

لنقل بأنه عاد إلى المنزل وتناول غذاءه. ثم وضع بضع حبات من البطاطا المطبوخة في قطعة من الخبز حملها إليّ. سألته – أهذا كلّ ما اكلتموه في البيت. – لا، لقد أكلنا أيضا شيئا من السمك – الله أوليدي! ألم يكن بوسع والدتي أن تبعث لي بسمكة واحدة؟

أكلت إذن الخبز والبطاطا، وبعد ذلك عاد القارب ذو المجاذيف من الخليج وهو يجر خلفه حبل الشبكة، وعدنا للانخراط من جديد في العمل وقام محمد كذلك بالمشاركة في السحب. السحب لإعادة الشبكتين الأخرتين إلى الشاطئ. عندئذ قال الرئيس: يكفي هذا اليوم.

قمنا بتجميع الشباك والحبال والمجاذيف وسحبنا القارب إلى الرّمل.

ذهبنا بعد ذلك إلى كوخ الرئيس لكي نستلم أجرتنا. وزع الرئيس النقود على كل واحد منا. وعندما أدى لي أجْرتي كان محمد يقف خلفي. أخرج الرئيس ريالا وأعطاه له – خذ، قال له، فقد اشتغلت معنا في سحب الشباك هذا اليوم. – انظر، لقد أعطاني ريالا. – هذا أفضل. – هذا الريال، هو لك. قال لي محمد. أنت لم تتغذ في البيت، ربما تريد أن تشتري شيئا. – واخا. قلت مجيباً.

أخذت منه الريال ووضعته في جيبي. عندما عدت إلى المنزل كان زوج أمي هناك: – حسنا، ربما جئت لنا ببعض النقود. قال لي. – نعم، لقد حصلت على ثلاثة ريالات. – في يوم صحو كهذا، بلا ريح ولا أي شيء.. تحصل فقط على ثلاثة ريالات؟ – هذا ما أعطاني إياه الرئيس، أجبته، فقط ثلاثة ريالات.

وصل محمد بعد ذلك بقليل – أين كنت إذن طوال النهار؟ سأله والده. – لم أكن في أي مكان. لقد كنت ألعب فحسب. احذر جيدا أن ترافق العربي إلى المكان حيث يسحبون الشباك. تذكر ما قلت لك. – لن أذهب معه، أجاب محمد.

لنقل الآن أن زوج الأم جلس بعد أن تسلم الريالات الثلاثة. جاءت أمي: قالت له – ينبغي أن تذهب لشراء شيء ما للعشاء.

خرج هو إلى البقال، ثم عاد ببعض المشتريات. وانشغلت أمي في إعداد الطعام. محمد وأنا ذهبنا إلى الغرفة الأخرى لنلعب الضامة. ثم جاءت أمي تقول لنا – إلى المائدة.

جلسنا إلى مائدة الطعام لنأكل. ثم شربنا الشاي ونحن نثرثر قليلا وبعد ذلك ذهبنا للنوم. كان محمد ينام في الداخل بصحبة أمي وزوجها. بينما كنت أنام في الخارج بالكوخ. وبما أن الوقت حر، فإن الحمار كان يبقى في البستان. وعندما يكون الجو باردا يشاركني النوم في الكوخ. لنقل بأنني نمت تلك الليلة. وفي صبيحة الغد استيقظت وغسلت أطرافي، وأخذت قطعة من الخبز ثم غادرت للعمل في الشاطئ. الرجال الذين يسحبون الشباك كانوا قد وصلوا إلى الساحل. وعندما حضر الرئيس دفعنا بالقارب نحو الأمواج وقد شحناه بالمعدات وانطلق الصيادون وهم يجذفون نحو الخليج. بعد ذلك بفترة قمنا بسحب الشبكة الأولى. وعندما كنا نسحب الثانية وصل محمد: آه، محمد، جئت إذن؟ – نعم، قال لي. – هل كان والدك بالبيت عندما غادرته. – لا، كان في المدينة. – هذا أفضل. عندها قال لي محمد: – سأقضي كل النهار هنا لكي أشتغل معك. –لا، أجبته، أنت لا تزال صغيرا جدا. – أعرف ذلك، ولكنني أستطيع أن أسحب. وربما أعطاني الرئيس شيئا كما في الأمس.

لنقل إنه شد الحبل وبدأ في السحب إلى الأعلى كما نفعل جميعا. كان صغيرا. لم يكن باستطاعته سوى أن يجر قليلا ولم تكن جهوده تجدي شيئا. لنقل أيضا إنه قضى النهار كلّه بصحبتي وانه لم يذهب إلى البيت ساعة الغذاء. في نهاية الزوال قال الرئيس – الآن. لنُمدد الشباك لنجلعها تجف ولنُعد القارب إلى الرمل.

اتجه الرئيس نحو الكوخ وتبعناه. أدى لنا أجورنا وحصلت على خمسة ريالات ثم أخذ ريالين آخرين: – خد، قال لمحمد، لقد اشتغلت طيلة اليوم. – آه، قال أخي. ريالان هذا

اليوم. – أنا جائع، قلت له، لنذهب لشراء الخبز والطون وسنأكل هنا. بعد ذلك نعود إلى البيت. – واخا.

ذهبت إلى البقال لأشتري رغيفا من الخبز وعلبة طون. فتحت الخبز ووضعت الطون داخله. جلسنا في ظل صف من أشجار الكاكتوس، ثم أكلنا إلى أن أشبعنا جوعنا ثم بعد ذلك قمنا. – كم أديت ثمنا لهذا الطعام؟ سألني محمد. –ريالا. –خذ، قال لي، هذا الريال الذي قمت بصرفه على طعامنا. وسنحتفظ بالريال الباقي. ربما اشتغلنا يوما في الشاطئ واحتجنا إلى النقود لشراء الطعام. خذه واحتفظ به.

عدنا إلى بستاننا. ثم ذهبت إلى المنزل. كانت أمي هناك. قبلت يدها –آه ياولدي! هل جئت بسمك اليوم أم لا؟ –لا. –وأخوك محمد؟ هل رأيته؟ – إنه يلعب مع الإسبان. –إنه لم يضع رجله في البيت طوال النهار –حقا؟ –ما دمت أقول لك ذلك. –لا أعرف أين ذهب. قلت لأمي. –هل أنت متأكد من أنه لم يكن بصحبتك؟ إذا ما سأله والده وأجاب محمد بأنه كان معك فإنه سيجلدكما معا. – لا، أكدت لها، إنه لم يكن معي. بعد فترة من الوقت، دخل محمد – أمي، أمي! اعطني شيئا لآكله، أنا جائع! – لماذا لم تأت قبل هذا الوقت؟ سألته. لم أرك طيلة النهار، وها أنت الآن تقول لي بأنك جائع. –لقد لعبت مع الأطفال الآخرين.

وبما أنني كنت أنظر إليه، فقد خشيت أن يحكي بأنه قضى كل اليوم معي. – احذر جيدا، قالت له. أبوك سأل أين كنت، وأخبرته بأنك لم تحضر للغذاء. عندما سيأتي عليك أن تتدبر أمرك معه.

لنقل بأننا جلسنا نثرثر لبعض الوقت. وسرعان ما جاء زوج أمي –آه، يا ولدي! أين كنت إذن ساعة الغذاء؟ – كنت ألعب مع النصارى، أجاب محمد. –حسنا كنت تلعب مع النصارى؟ امسك بمحمد وقام بصفعه ثلاث مرات. –أقسم بالله، إذا لم تقل الحقيقة، سأوثقك هذا المساء وأجلدك جتى تموت. –لقد كنت مع العربي تسحب الشباك. –كنت مع العربي تسحب الشباك؟ –نعم –. هل لديك من القوة ما يسحب به الشباك؟ ثم التفت زوج أمي إليّ –لماذا عندما رأيته قادما لم تأمره بالعودة فورا إلى المنزل؟ –لقد قلت له عد إلى المنزل، قلت له بأنك ستوبخه بعنف إذا ما هو بقي، ولكنه أجابني بأنك أبوه وأن كل شيء سيجري على ما يرام. وهكذا بقي. عندها أمسك بي وضربني وصاح بي: –اخرج. خرجت وجعلت أتمشى في البستان المظلم بسبب الليل. ومرت ساعة دون أن يأتي أحد لدعوتي. آه، فكرت مع نفسي، الآن لم يعد لي حتى المكان الذي أنام فيه. ولكن بما أن الجو ليس باردا سأذهب لأتمدد تحت هذه الشجرة.

جلست على الأرض تحت الشجرة. كان الوقت متأخرا. وكان الضوء لا يزال يلمع في البيت، وإذن فهم لم يناموا بعد. وهنا خرجت أمي ونادت عليّ. – العربي! يا العربي ولم أجب.

واصلَت المناداة عليّ، وبعد فترة قلت –ماذا –تعالى هنا.

نهضت ثم ذهبت لأتمدد على حصيري داخل الكوخ. ذهبت أمي لتبحث عن شيء من الطعام وجاءتني به. تناولته وخلدت إلى النوم.

في صبيحة الغد، استيقظت وغسلت وجهي ودسست قطعة من الخبز في جيبي وخرجت. لنقل بأنني سرت حتى بلغت الموضع الذي توجد به الشباك؛ وعندما دفعنا بالقارب إلى الماء وأصبح على أهبة الانطلاق، بدأت أشعر بألم في رأسي.

انصرف القارب بالشباك التي ألقى بها الصيادون في البحر. ثم أخذ الرجال يسحبون الحبل. كان ألم رأسي يزداد حدة. قمت وأمسكت بالحبل مع الآخرين. ولكنني لم أستطع أن أسحب. كانت يداي فقط على الحبل وكنت أسير معهم. قال لي أحد الصيادين.
–اسحب، العربي، اسحب! ماذا حل بك إذن؟ هل تحس بالضعف هذا النهار؟ أنت تكتفي بأن تضع يدك على الحبل ولا تسحب أي شيء مطلقا. –وحق الله العظيم إن رأسي يؤلمني!
–إذا كان رأسك يوجعك فعليك أن تقول ذلك للرئيس فلا تشتغل هذا اليوم.

– لا لن أقول له. دعني وشأني.

اشتغلت إذن طيلة النهار، ولكني كنت أشعر بالمرض وعند نهاية الزوال لم أكن أتحرك إلا ببطء كبير.

لنقل بأني ذهبت ألى الرئيس وأعطاني ثلاثة ريالات ثم بعدها عدت إلى البيت. وهناك نظرت إليّ أمي. –مالك، يا وليدي؟ –لا شيء. أشعر بألم في رأسي، فقط. –هل تمكنت من العمل هذا النهار، أم لا؟ –بلى. لقد اشتغلت. هاهي ذي ثلاثة ريالات.

أعطيتها النقود، ثم انصرفت لأتمدد على حصيري داخل كوخي. بعد حين جاء زوج أمي، كان بصحبته محمد. كانا قد عادا لتوهما من المدينة.

نظر إليّ زوج أمي ثم نادى على والدتي –ماذا جرى له؟ لماذا هو ممدد؟ – إنه يشعر بألم في رأسه. فسّرتْ له.

لنقل أنه كان قد عاد ببعض المشتريات قدمها لوالدتي. عندما فرغت من إعداد

الطعام، حملت لي منه شيئا آكله. وتناولوا هم عشاءهم في الغرفة الأخرى. أنهيت أكل طعامي ونمت وهم لا يزالوا يتكلمون.

نمت وفي الغد صباحا لم أستطع أن أرفع رأسي من على الحصير. استيقظ زوج أمي واكتشف أنني ما زلت ممددا داخل الكوخ – ها، العربي، ألا تذهب لتسحب الشباك هذا النهار؟ –والله، لست على ما يرام. لا أستطيع أن أشتغل هذا النهار. –انهض، هياو عندما تشم الهواء سوف يمكنك أن تعمل. –حاولت أن أنهض، ولكن ساقيَّ لم تقويا على حملي. ركبتاي كانتا خائرتين. – لم أعد أقوى حتى على الحركة.

وإذن فقد بقيت هناك. استيقظت أمي وهيئت لي قليلا من الحريرة. حملت لي صحنا من الحساء تناولته.

فيما بعد، ذهب زوج أمي إلى السوق بالمدينة. في الغداء أعدت أمي الطعام وحملت لي مرة أخرى ما آكله. –خذ، كُلْ، قالت لي. –لا، لا أرغب في ذلك. –كلْ قليلا فقط. –لا أستطيع أن أبتلع أي شيء.

وبقيت هكذا إذن. لم أتغذ؛ وعندما حانت ساعة العشاء لم أتعش كذلك.

بدأ المطر يهطل، في هذه الليلة نزلت أمطار غزيرة. ومنذ الفجر تهاطلت الأمطار أكثر فأكثر. كنت أسمع المطر ينقر على السقف القصديري فوق رأسي. وفي الليل، بينما كان الجميع مستغرقا في النوم، واصل المطر هطوله.

في صبيحة الغد، نهضت والدتي لإعداد الفطور. اقترب زوجها من الكوخ ليقول لي: –هيا! انهض! ألا تريد إذن أن تخرج؟ انهض ودع الهواء ينعشك. سوف يتحسن حالك. إن الهواء المنعش سيعيد إليك قواك. إنك لا تفعل سوى أن تتباطأ في السرير، كيف تريد أن تشفى بهذه الكيفية؟.

– ماذا عليّ أن أفعله؟ قلت له. أنا لا أستطيع حتى الاتيان بحركة وتريدني أن أنهض. بينما السماء تمطر. أين تريدني أن أذهب تحت المطر؟

لنقل بأنني شربت قليلا من القهوة وقضيت طيلة النهار ممددا على الحصير في الكوخ. بينما استمرت السماء في إنزال المطر.

عند الغسق، قالت أمي:

– سي عبد الله، ادخل الحمار إلى الكوخ. لقد ظل طوال النهار تحت المطر. طيلة ليلة

البارحة ونهار اليوم. ادخله إلى الداخل.

خرج زوجها إذن لكي يدخل الحمار إلى الكوخ. ربطه عند أحد الأركان في مقابل الحصير الذي أتمدد عليه.

أعدت أمي العشاء وحملت لي ما آكله. -ألا تريد أن تأكل قليلا؟

- لا، لا أستطيع أن أبتلع أي شيء.

هكذا جلسوا إذن لتناول العشاء، أمي، زوجها ومحمد. هيأت لهم شايا فشربوه. ثم خلدوا للنوم، وكان المطر يواصل هطوله في كل مكان حولنا طوال الليل. في صباح الغد، عند الفجر، لاحظت بأن الماء قد بدأ يكتسح الكوخ متسللا من تحت الباب.

استيقظت أمي وجاءت إلى الكوخ ورأت الماء. -سي عبد الله، انهض! لقد بدأ الماء يغرقنا! -لا، يا وليدي، إن الماء لن يدخل علينا.

- انهض، إن الماء يتسرب. انهض واحفر خندقا أمام الباب. -إنه لن يتسرب. رَدَّ عليها. نهض أخيرا وحمل مجرفة وشرع في حفر خندق صغير أمام باب الكوخ.

لنقل بأن المطر واصل هطوله. دخلنا إلي المنزل والمطر لا يزال ينهمر، قدمت أمي الفطور. عندما فرغوا من الأكل، جاءت أمي تقول لي -هل تريد أن أعد لك قليلا من الحريرة؟ - نعم، أظن أنني أستطيع أن أتناول شيئا من الحريرة.

أعدت أمي حساء وحملت لي صحنا منها. أخذت ثلاث أو أربع رشفات ثم أعدتُ لها الصحن. -خذي، يا أمي، هذا يكفيني. أنا ليس بوسعي حتى أن أتململ.

لم أكن أستطيع القيام بأدنى حركة، ثم أنني كنت أشعر بالبرد الشديد. كان غطائي مصنوعا من أربعة أكياس من السكر، ولكنه لم يعد يكفي، ثم إنه صار مبللا بالماء. في كل دقيقة تقريبا كانت قطرات الماء تسقط من السقف، على الحمار أو علي. - أهيا أوليدي، فكرت مع نفسي. المطر في كل مكان والبرد؛ وفوق كل ذلك أنا مريض ولا أستطيع حتى الحركة.

استمر تهاطل المطر بدون انقطاع. عند الظهيرة جاء زوج أمي وقال لي:

- أنا ذاهب إلي السوق.

لنقل انه ذهب لشراء بعض الأسماك من السوق. وحملها إلى أمي وهيئت العشاء.

ولكني لم أستطع أن آكل شيئا.

- إذا تواصل المطر خلال الليل، قالت أمي، فإن الماء سيتسرب إلى المنزل.

- وإذا تسرب ما الذي علي أن أقوم به؟ قال لها زوجها معترضا. أين تريديننا أن نذهب.

ولم تجب بشيء.

وهنا أضاف -يمكنني أن أصنع قاعدة من الأخشاب، نضع عليها السرير. لن ننام هذه الليلة على الأرض. وإذا ما تسرب المطر سنبقى مع ذلك فوق اليابسة.

. لنقل بأنه أخذ بعض الأخشاب والمسامير والحبل ليصنع القاعدة. وقد شيدها فجاءت أعلى من مائدة الطعام. ثم ذهب إلى الكوخ ليصنع قاعدة مشابهة. وضع الأخشاب على صفيحتين كبيرتين مربعتين، ثم تمددت بجسمي على الأخشاب. إحدى الصفيحتين كانت توجد تحت رجلي. جاءت أمي لتقول لي. -نم، الآن.

أنا نمت هنا، وهم ناموا في الداخل. نمت حتى منتصف الليل. ثم تقلبت في نومي، فسقطت ذراعي في الماء البارد.

وضعت يدي في الماء. كان عميقا. فبدأت أنادي -آه يا أمي -يا أمي! -ماذا هناك؟ أجابتني. -لقد تسرب الماء.

نهضت أمي وأشعلت القنديل بواسطة عود ثقاب ثم شاهدت كيف غصَّ الكوخ بالماء.
-انهض! انهض! قالت لزوجها، لقد غمرنا الماء.

وقام جالسا. -أين تريديننا أن نذهب؟ سألها. نحن في منتصف الليل والماء يحيط بنا من كل جانب، وتريدين أن تخرجي؟ سنبقى هنا وسنرى فيما لو كان الماء سيصعد حتى يبلغ سريرنا.

- إن الماء يصل إلى حافة سريري قلت له. - أين عساي أن أضعك؟ أجابني. إذا كان الماء قد وصل أسفل سريرك أين تريدني إذن أن أجد لك مكاناً؟

جلست على الأخشاب، وبقيت جامدا. كان القنديل لا يزال مشتعلا، والمطر يحدث ضجيجا كبيرا، ومستوى الماء يرتفع بسرعة. بدأ الماء يلامس الأخشاب التي أجلس عليها. -عزيز! -ماذا هناك؟ -إن الماء يغمر الأخشاب. -ماذا تريدني أن أصنع له؟ إذا كنت تستطيع الخروج فافعل ذلك. ربما وجدت مخبئا في مكان ما.

أية تعاسة، فكرت مع نفسي، أين بوسعي أن أذهب الآن؟ إن السماء تمطر، ومن الأفضل لي أن أبقى هنا. سأقرفص لكي تبقى قدماي فقط غائصتين في الماء. إذا ما خرجت الآن، فإن المطر سيبللني.

بقيت إذن مقرفصا على الأخشاب حتى الفجر. استيقظت أمي في الصباح الباكر وجاءت إلي الكوخ. كان الماء يصل إلى فخديها. فتحت باب البستان. كان المطر يواصل انهماره والبستان لا يزال مغمورا بالمياه. وبالجملة كان الماء في كل مكان.

عادت إلى الغرفة –سي عبد الله، قالت لزوجها، العالم غارق في الماء. لا نبصر شيئا آخر غير الماء.

نهض ولبس جلابته. ثم رفع ذيولها إلى ما فوق وركه ليتمكن من العبور إلى الكوخ. بقي جامدا وهو ينظر إلى الماء الذي اكتسح كل شيء. كان الماء يهدر الآن فوق الأخشاب التي كنت مقرفصا عليها.

عندما أرادت أمي أن تهيئ الفطور، اكتشفت أن الماء أغرق كل شيء: الشاي، السكر، الأطباق والفحم ومخزون الخشب.

قالت أمي لزوجها: –إذا تركنا هذا الولد هنا في الماء، فإنه سيموت.

– سأنادي على سيارة الإسعاف، قال لها. ستحمله إلى المستشفى. بعد ذلك سنرى ماذا سنعمله. –ولكن الوقت لا يزال مبكرا، قالت أمي. وأنت لا تستطيع أن تتصل بالهاتف قبل افتتاح البقال.

لنقل أننا بقينا بعض الوقت في هذا الوضع، ثم ذهب عند البقال لينادي على سيارة الإسعاف، التي لم تتأخر في المجيئ. كان بها شخصان، قاما بنقلي على متن حمالة حتى سيارة الإسعاف. عندما أصبحت داخل السيارة، صحت: –الحمد لله! الحمد لله! الأفضل للمرء أن يكون مريضا في سرير من أن يكون مريضا تحت الماء!

حملوني إلى المستشفى وفحصني الطبيب ثم أمرهم –ضعُوه هناك. وضعوني في قاعة يوجد بها عدد كبير من المرضى وبقيت ملازما السرير. في المساء جاء الطبيب وبدأ ينتقل من سرير ألى آخر وهو يفحص الناس ويقدم لهم ما هم بحاجة إليه. غرس حقنتين في جسمي، ثم صعد من حيث جاء. بقيت هناك. في صباح الغد، لم يعد رأسي يؤلمني، ولكني لم أكن أستطيع النهوض بعد. قدموا لنا القهوة، دون خبز ولا أي شيء. في منتصف النهار قدموا لنا الغداء فأكلت. في المساء، مر الطبيب بالأدوية، وأعطى منها للجميع. وضع حقنة

أخرى في جسدي. وهكذا استطعت أن أجلس قليلا و أن أتحدث إلى جيراني. بل إني نجحت في وضع رجلي على الأرض. عندما اكتشفت أنني قادر على الوقوف، نهضت وبدأت أمشي. وإذا كان مريض يحتاج إلى شيء فإنني كنت أقربه له. بدأت أقوم بنقل المبولات والزجاجات في القاعة. وإذا ما احتاج أحد إلي الماء كنت أحمله إليه. بقيت هناك خمسة عشر يوما. وخلال كل هذه المدة، لم يأت أحد لرؤيتي. لا أمي، ولا أخي، لا أحد. عند موعد الزيارات كان كثير من الناس يأتون لعيادة مرضاهم.

لماذا لم يكن أحد يأتي إذن لرؤيتي؟ فكرت. كان الآخرون يتحدثون إلى ذويهم ويتناولون الأطعمة التي تحملها لهم عائلاتهم. أنا كنت أبقى جالسا على سريري وأنا أنتظر الآخرين.

أخفيت رأسي تحت الأغطية وبكيت، انظروا! كل المرضى لهم من يأتي لرؤيتهم، أما أنا، فليس لي أي أحد.

يوم الخميس، وكان الزوار قد بدأوا يغادرون. رأيت أمي قادمة. كان الطبيب هنا وقال لي -اليوم، ستغادر. -واخا.

لم ترني أمي، فناديت عليها. -ها أنذا هنا!

اقتربت مني وجلست على سريري قبلت لها يدها. -لماذا لم تأت لرؤيتي قبل هذا الوقت؟ سألتها. كل المرضى الآخرين جاء من يزورهم. أنت لم تأت ولو مرة واحدة. -لم يكن لدينا وقت لذلك. أجابتني. -إني أرى. حملت لي براداً مليئا بالشاي مع بعض البرتقال والحلوى. - ها هو ذا البراد، قالت لي. سأتركه لك حتى يوم الأحد عند عودتي.

- لا. علي أن أغادر هذا اليوم. ولكن اتركيه مع ذلك. هذا الزوال سيأتي الشخص الذي يحتفظ بملابسنا. وسأحمل لك البراد. الآن، عليك أن تذهبي.

- واخا. قالت لي.

بعد ذهابها أفرغت نصف كأس من الشاي وشربته. كان كل الزوار قد ذهبوا. كانت الساعة الرابعة. جاء الرجل الذي يحتفظ بملابسنا. ونادى علي. فأجبته. -تعال، سنصعد. عليك أن تغادر.

كان هناك شخص عجوز في السرير المجاور لي. سألني.

- لما تعود بالبراد وهو ممتلئ؟ -عليّ أن أحمله إلى بيتنا. أجبته.

– هل تقبل أن أشتري منك الشاي الذي في البراد؟ – نعم.

– سأعطيك بليونين. – واخا.

أخذت البراد وأفرغت محتواه في صحن وقدم لي العجوز البليونين.

هكذا صعدت بالبراد والبليونين. أعادوا إليّ ملابسي،. لبستها، ثم خرجت من المستشفى. حاذيت دار المنبهي، نزلت عقبة القصبة، مررت أمام السينما. عندئذ فكرت: ما هذا؟ السينما؟

في الطريق سألت أحد الأشخاص. – بكم هي بطاقة السينما؟

– بليونان. أجابني.

نعم، قلت مع نفسي، هذان البليونان اللذان نلتهما مقابل شايي، سأصرفهما في اكتشاف ما يوجد هنا في الداخل. بعد ذلك سأعود إلى البيت.

اشتريت بطاقة من الشباك، ثم دخلت. كانت هذه أول مرة أذهب فيها إلى السينما.

الآن، أفهم لماذا يحب الناس العيش في المدينة. هذه السينما رائعة. فكرت مع نفسي. كانت هناك أفلام حربية، وطائرات تحلق.

عندما خرجت، كان المساء قد حل. آه قلت مع نفسي. الآن عليّ أن أقطع الطريق وحدي حتى المونوبوليو. والظلام يخيم. سأسأل أحد الأولاد إذا كان يسير في اتجاهي لكي أرافقه.

اقتربت من أحد الأولاد لأسأله: –هل تتجه نحو مصنع التبغ؟ –لا. أجابني، لا أسير في ذلك الاتجاه.

سألت ولداً آخر ولم يكن ذلك اتجاهه هو أيضا. وواصلت السؤال حتى سمعني أحد المارة. –آه. قال، هل تريد الذهاب إلى مصنع التبغ؟

– نعم، إذا كنت تتجه هناك. يا سيدي، من فضلك، دعني أسير معك. –أين تسكن؟ –في البستان، قرب البقال. –هيا بنا.

مشينا حتى بلغنا حديقة بوخشخاش. وقلت حينئذ لمرافقي: –الآن، أعرف الطريق. ولكنه رافقني حتى بلغت منزلنا. عندها قلت له –أنا أسكن هنا. وداعاً. فانصرف.

اقتربت من الباب وطرقت. فتحت لي أمي: آه! لقد عدت! هل تشعر بأنك شفيت؟ -نعم، الحمد لله. -هل استعدت قواك الآن؟ -نعم أنا الآن مُعافى. اقتربت من زوج أمي لكي أقبل يديه. -هل أنت على ما يرام؟ سألني. -نعم. سألت أمي عندئذ -والحمار؟ أين هو -لم نكن محظوظين قالت لي، لقد مات الحمار.

يا للحمار المسكين! لو أنني بقيت هنا، لكنت مت أنا كذلك، في الماء.

ولنقل بأنه تم إعداد طعام العشاء وأكلناه. بعد ذلك ذهبت إلى كوخي، وتمددت على حصيري كالعادة. لم يعد هناك ماء في الداخل. كان الماء في الخارج بالبستان، ولكن ليس داخل المنزل. ونمت.

في صباح الغد، وبينما كنت لا أزال مستغرقا في النوم، جاء زوج أمي ليوقظني: -ماذا؟ ألم تذهب بعد إلى العمل؟ صاح بي. -أنا بالكاد عدت من المستشفى. غدا سأذهب لأعمل. -نعم، أنا أعرفك. تريد أن تلعب طوال النهار. أنت لا تحب سحب الشباك. -بل، أنا أحب هذا العمل. ولكن اليوم قد فات وقت الذهاب إليه. غدا سأذهب إليه. -حسنا جدا -غمم.

تناولنا وجبة الفطور. ثم قلت لمحمد: هل تدري أين سنذهب اليوم؟ إلى المزبلة العمومية. سننقب عن بقايا الأجزاء المعدنية وسنقوم ببيعها. بعد ذلك يمكننا الذهاب للسينما. -السينما، هل هي مكان رائع؟ سألني. - بالغ الروعة. أجبته. لقد ذهبت إليها يوم أمس ورأيت كل شيء. - هيا بنا إلى المزبلة العمومية.

أخذت قفة كبيرة مدورة، وخرجت أنا الأول. وسرنا معا حتى بلغنا الجسر الواقع خلف الشرف. هناك وجدنا العديد من الأطفال ينقبون في الأزبال. بعضهم كان يحمل معاول. آخرون قطعا من الخشب أو المعدن يستعينون بها للنبش في الأزبال حيث كل شيء كان مختلطا، الأطعمة والأوراق والنفايات. بعد فترة من الوقت عثرت على أنبوب من الصفيح قمت بطيّه واستعنت به في النبش. كانت الشاحنات تصل بلا انقطاع لتفرغ حمولتها، محمد وأنا ظللنا نحفر بدون توقف. ملأنا قفتنا بقطع المعدن. ثم عثرنا على قطعة من الحبل عقدنا بها القفة. كان هناك يهودي يعيش قرب ملعب الثيران يشتري مني دائما كل ما أحمله له. في العادة، كنت أبيعه العظام. وكان يدفع لي مقابلها ثلاث غردات للكيلو الواحد. عندما حملت القفة على كتفي، كانت جد ثقيلة.

- لنحملها معا. اقترح علي محمد. -لا، أنت لا تستطيع. اعترضت عليه.

لنقل بأنني حملت القفة حتى محل اليهودي. قام بعزلها ثم أعطانا اثني عشرة بسيطة.
-انظر كل هذا الذي ربحناه، محمد! يمكننا الذهاب إلى السينما عدد المرات التي نشاء!
-هيا بنا فوراً -قال لي.

- والقفة؟ أين سنتركها؟

- يمكننا أن نحملها معنا إلى السينما. -واخا. تعالى.

دخلنا المدينة. وعندما وصلنا إلى السينما، كان هناك مئات الأطفال يحيطون بالشباك ويحاولون اقتناء بطاقة الدخول.

- خذ، احتفظ بالقفة، قلت لمحمد، سأحاول أن أتسلل لكي أشتري البطاقات.

لنقل بأنني تسللت وسط الزحام وبدأت أدفع مثل الآخرين. بعد حوالي نصف ساعة تقريبا، وصلت أمام الشباك واقتنيت البطاقات.

دخلنا في الخامسة، وشاهدنا الخيول وهي تجري. عندما خرجنا كانت الساعة السابعة، وكان الليل قد حل تقريبا.

عدنا إلى المنزل، ووجدنا زوج أمي. نظر إليّ وسألني -أين كنتما؟

- كنا ننصب الفخاخ للطيور. هذا كل ما في الأمر. أجبته.

- وهذه القفة؟ ماذا كنتما تفعلان بها؟

- لقد حملتها في حالة لو ذهبت إلى الشاطئ لأسحب الشباك. كنت أتصور أنهم ربما سيعطونني بعض السمك.

ثم إنه سأل محمد: - أين قضيت النهار؟ - كنت أبحث عن الطيور. وهنا صفعه وسأل -قل لي أين قضيت نهارك. ولماذا تأخرت في العودة للمنزل؟ - لقد قمت فقط بالبحث عن العصافير. أجاب محمد.

وهنا كال له صفعة أقوى.

- قل لي الحقيقة! - لقد كنا نبحث عن قطع المعدن، وقد عثرنا على عدد منها، وقمنا ببيعها، قال محمد. بعد ذلك ذهبنا إلى السينما.

- هكذا. قال زوج أمي وهو يلتفت إليّ. ها أنت الآن تعلم ابني منذ هذا العمر

الذهاب للسينما.

– لست أنا الذي حملته على الذهاب. هو الذي أصر على مرافقتي.

وهنا أخذ عصا وبدأ يكيل الضربات إلى رأسي. جاءت أمي وحاولت أن تحول بينه وبيني. –رجاء، سي عبد الله، توقف عن ضربه!

– ابتعدي من هنا! صاح بها. أنت التي علمتيه كل هذه الأشياء.

لنقل بأنه واصل ضربي على الوجه وعلى الأيدي، وكنت أبكي. عندما توقف، بكيت أيضا بعض الشيء ثم استعدت هدوئي. عندها قال لي: –إذا حملت معك شيئا فكُله. ليس لك أي شيء هنا.

– واخا، أجبته. لست بحاجة لآكل أي شيء هذا المساء.

في وقت متأخر من المساء، جاءت أمي لي ببعض الطعام. –خذ، كلْ.

جلست في ركن الكوخ لآكل. ثم وضعت الطبق على الأرض بجانبي وخلدت للنوم.

لنقل أنني استيقظت في صباح الغد وذهبت لآخذ قطعة من الخبز في المطبخ. كان الآخرون لا يزالون نائمين. ولكن لم يكن هناك خبز. نزلت إذن بدون خبز للعمل على الشاطئ. كان الصيادون قد بدأوا يصلون إلى الساحل. انتظروا الرئيس. ثم شحنا الحبال والمجاذيف والشباك على متن القارب، ثم دفعنا به إلى الماء. قمنا بسحب الشباك ثلاث مرات. وفي الرابعة قال الرئيس: –يكفي هذا.

كانت الظهيرة تقترب من نهايتها. نقلنا الشباك فوق التلال، وعهدنا بها إلى الحارس. ثم نزلنا والتحقنا بالرئيس في كوخه، وأعطى لكل واحد منا ثلاثة ريالات.

وهنا فكرت: «آه، ريالات ثلاثة من الرئيس! العمل طيلة النهار بدون أكل، وأكاد أموت من الجوع. الآن أتوفر على نقود. سأتناول طعاما. وأحمل ما تبقى لي إلى المنزل».

ذهبت عند البقال واشتريت نصف رغيف من الخبز، علبة من سمك الطون وبضع برتقالات. ثم ذهبت لأجلس في ظل شجرة الكاكتوس في الطرف الآخر من الطريق، والتهمت كل شيء. بقي لدي ريالان.

عدت إلى المنزل. ووجدت أمي بمفردها. ماذا يا وليدي! ربما اشتغلت اليوم أليس كذلك؟ –نعم لقد اشتغلت. –كم أعطوك؟ –ريالين. – فقط! . تسلمت مني النقود ووضعتها

علي المائدة. بعد ذلك بقليل وصل زوجها. -ماذا إذن، أيها الشاب، هل اشتغلت اليوم؟ -نعم. -كم حصلت عليه من النقود؟ -ريالين -كيف؟ ألم يعطوك سوى ريالين؟ -تماما.

- أم أنك اشتريت شيئا تأكله؟ -لا. لم آكل أي شيء.

بعد ذلك حملت لي أمي قطعة من الخبز. -خذ، قالت لي، لقد أمضيت النهار كله دون أكل. -نعم، أجبتها، أعطينيه.

حملت قطعة الخبز إلى ركن في الكوخ لآكلها. ثم بقيت هناك إلى أن أعدت أمي العشاء.

-إلى المائدة، قالت لنا. أكلنا ثم خلدنا إلى النوم.

عندما استيقظت في اليوم التالي كان رأسي يوجعني، فقلت لأمي:

- لا أظن أن باستطاعتي أن أعمل هذا اليوم. أشعر بالمرض.

- يا وليدي، أجابتني، اذهب وإلا فإن زوجي سيغضب منك.

- واخا، أنا ذاهب، وإذا ما استطعت أن أسحب الشباك فأني سأفعل، وإلا فإنني سأعود إلى المنزل.

لنقل بأنني غادرت المنزل هذا الصباح وأنا أحس بألم حاد في رأسي. كنت أسير ببطء شديد لأنني كنت أشعر بشدة المرض.

ذرعت الطريق حتى بلغت الحائط الذي يرمي عنده الناس أزبالهم. من وقت لآخر تأتي الشاحنات لتحمله. كانت هناك الكثير من النفايات تتراكم أمام مقهيين. وقفت ثم أخذت قطعة من الخشب لأنبش بها في القمامات. بقيت أنقب وأنبش حتى اللحظة التي أبصرت فيها قطعة من الورق. قلت مع نفسي »إنها تشبه البسيطة«. في تلك الفترة كانت هناك ورقة نقدية جنِّية اللون من فئة بسيطة واحدة، التقطتها وسويت انكماشها.

«إنها تشبه الريال، فكرت، وليس البسيطة». بسطت ثنياتها تماما، واكتشفت بأنها من فئة خمسة ريالات.

«إنه فضل الله، هذا يوم سعيد! خمسة ريالات، بينما أنا مريض. سأعطيها لزوج أمي، وسيعفيني من العمل هذا النهار».

أودعت الورقة ذات الريالات الخمس في جيبي ثم عدت إلى المنزل وأنا أسير ببطء

بسبب ألم الرأس الذي يحزني.

ما إن وصلت إلى المنزل حتى ابتدرتني أمي: - يا وليدي، ها أنت عدت أَلَمْ تستطع العمل إذن؟ -لا، أنا لست على ما يرام. لكنني عثرت عن خمسة ريالات في القمامة. سمعني زوجها فقال لي -هيا، أرني ذلك. - خذ، ها هي ذي الورقة.

تسلمها مني ووضعها في جيبه. -والآن، انصرف، قال لي. اذهب لتعمل في الشاطئ. أنت لا تشكو من أي مرض. هل تعتقد ربما بأن خمسة ريالات مبلغ ضخم من المال؟ - أعرف أنه ليس بالمبلغ الكبير. ولكن لو أنني اشتغلت طوال النهار لما كنت حصلت على هذا القدر من المال. انني أشعر بالمرض، وقد عثرت لتوي على خمسة ريالات فلماذا عليّ أن أذهب للعمل على الشاطئ؟ بإمكاني أن أنتظر إلى الغد.

- أنا أقول لك بأن عليك أن تذهب فورا. وليس غدا.

هكذا خرجت. كنت أفكر: سأذهب لأعمل. ولكن النقود التي سأربحها سأصرفها في الطعام ولن أعود إلي المنزل. بوسعي أن آكل هنا في الشاطئ ثم قلت مع نفسي بأنني أفضل النوم في قارب على أن أعيش في المنزل. وصلت إلى مكان الشباك. اشتغلت طوال النهار. كان رأسي يوجعني بشدة، ويأخذني الدوار. لم أكن أستطيع أن أسحب بقوة. عند الظهيرة أدى لنا الرئيس أجورنا. أعطى لكل واحد منا ريالين ونصف الريال.

هذا أمر حسن، قلت مع نفسي. تسلمت النقود ورحت عند البقال. اشتريت نصف رغيف من الخبز وقليلا من الطون. ثم دخلت إلى أحد المقاهي القائمة على جانب الطريق. جلست على الحصير وقلت للقهوجي: هيئ لي كأسا من الشاي. عندما قدم لي الشاي تناولت طعامي. ولّما فرغت نفحت القهوجي نقوده وانصرفت.

والآن أين عليَّ أن أذهب؟ تساءلت مع نفسي. لا أعرف. سأعود إلي المقهى لأنتظر حلول الليل. ثم سأنزل إلى الشاطئ وأبحث عن قارب أقضي فيه ليلتي.

لنقل بأنني مكثت في المقهى حتى خيم الليل. بعد ذلك نزلت إلى الشاطئ تحت جنح الظلام، بحثت حتى عثرت على قارب يشتمل على شبكة. رفعت الشبكة ثم تمددت في قعر القارب. وسحبت الشبكة من فوقي. كنت في مكان جاف، والشبكة كانت غطاءا جيدا. وأخذني النوم. وهكذا نمت حتى الصباح.

وفي صباح اليوم التالي، لم أستيقظ إلا عندما جاء أحد الرجال ليسحب الشباك خارج القارب.

- من ينام هنا.

- صباح الخير. أجبته.

- هل أمضيت الليل هنا؟

- نعم. لقد نمت هنا.

- ألم تشعر بالبرد؟

- لا، لم أشعر بالبرد.

- لماذا لم تذهب لتنام في بيتكم؟

- لم أذهب، هذا كل ما في الأمر.

بعد ذلك عشت حياتي كلها على شاطئ البحر.

---

(*) العنوان الأصلي لهذا النص هو: الأخوان غير الشقيقين. Les Demi-frеres.
وقد نشر ضمن مجموعة Cinq regards (1989) - Five Eyes (1979).

# مجلة «التايم»

**■ العربي العياشي**

**■ ترجمة : محمد اللوزي**

---

توقفت سيارة الأجرة قدام منزل السيد «مايلز» ساعدته على حمل الأمتعة. دفع لي أجرة آخر أسبوع من العمل.

عدت أدراجي إلى البيت. كانت زوجتي وبقية أفراد أسرتي هناك، بادرتني زوجتي :

- لماذا عدت اليوم مبكراً، ألم تعد تشتغل بعد ؟!

قلت :

- لا، انتهى العمل.

- ماذا ستفعل الآن ؟

- لا أدري، ربما سأهاجر إلى أوربا.

كانت لنا طفلة صغيرة، وكانت زوجتي حاملاً في شهرها السادس. بدأت اخمِّن ماذا سأفعل. كنت مجبراً على أن أشتغل أكثر من السابق، لأن مولوداً آخر في الطريق.

بقيت عاطلا عن العمل مدة ثلاثة أسابيع. وذات يوم، سمعت طرقاً على الباب. وكان الطارق السيد «مايلز»

قال :

– إنني سعيد إذ وجدتك في البيت.

قلت :

– لماذا ؟ هل من أخبار جديدة تحملها إليَّ ؟!

– هناك مجلة أمريكية تسمى «تايمز» تريد أن توفد مراسلاً إلى هنا ليجري معك حواراً حول الكتاب، ما رأيك، هل ترغب في الحديث معه ؟!

– لماذا كل هذا ؟!

– المراسل يود أن يطرح عليك بعض الأسئلة، ويتحدث معك حول الكتاب. هذا كل ما في الأمر.

– «واخَّا»، فليكن ذلك.

– إنه سيحل هنا في الأسبوع القادم، كيف تريد أن يتم اللقاء ؟!

– سآتي إلى شقتك، أو تأتي به عندي.

– لا أدري.

– حسناً، لماذا لا أقوم باستضافتكما للغذاء في بيتي، وبعد ذلك نبدأ الحوار.

اتفقنا على يوم اللقاء، وأخطرت السيد «مايلز» أن يأتي مع المراسل في الساعة الثانية عشرة زوالاً.

في صباح ذلك اليوم، نزلت إلى السوق وتسوقت. آثرت أنا وزوجتي أن يكون طعام الغذاء مغارس «Pinchitos». كان يوماً حزيناً في بيتي. فقد تنازعنا أنا وزوجتي منذ الصباح الباكر. حاولت أن أشرح لها لماذا أريد الهجرة إلى أوربا، لكنها لم تكن تريد أن تفهم.

قالت :

– لا يمكن لك أن تتركنا هنا.

قلت :

– ليس لي أحد هنا أعتمد عليه في ضائقتي. أنظري كم معارفنا وأقاربنا ؟! لو دهمني المرض لن أستطيع الحصول على أي فرنك واحد من أي واحد.

هيأنا طعام الغذاء وبقينا ننتظر. حانت الساعة الثانية عشرة، ومازلنا ننتظر. حانت الساعة الواحدة، وما زلنا ننتظر. حانت الساعة الثانية وما زلنا ننتظر. وحانت الساعة الثانية، ثم الساعة الثالثة، ولم يظهر أثر لأي أحد.

ظننت أن السيد «مايلز» قد التبس عليه مكان بيتي. لكنني أدركت أنه يعرف حارة بيتي جيداً، ولا يمكن أن يحدث له ذلك.

قالت زوجتي :

– لنتغذَّ، إن الطعام على وشك أن يبرد. تناولنا طعام الغذاء. غسلنا الصحون، ووضعنا كل شيء في مكانه.

بعد نصف ساعة، سمعت صوت محرك سيارة في الزقاق. خرجت لأستطلع الأمر، كانت «لَلاَّ آن» رفقة امرأة ورجل. كنت لحظتها قد قررت مع نفسي أن لا أحاور المراسل، لكن عندما رأيت «لَلاَّ آن» غيرت رأيي. لقد تعبت ولا شك في سبيل إحضارهما إلى هنا، وليس من المعقول أن أمتنع.

سألتهم ماذا حدث. لم ينبس أحد بجواب.

طلبت منهم أن يدخلوا.

قال الرجل :

– أود أن أرى كيف تعيش.

فرجته على البيت.

قلت له :

– لماذا جئت متأخراً، كان من المفروض أن تأتي في الساعة الحادية عشرة لنتناول جميعاً طعام الغذاء، ثم بعد ذلك نشرع في الحوار ؟!

قال المراسل :

– لماذا لا تأتي بالصينية والكؤوس وإبريق الشاي، لآخذ لك صوراً وأنت تصب الشاي في الكؤوس.

أحضرت الصينية ولوازمها، ولبيت طلبه.

قال :

– رائع، رائع جداً، إرفع الإبريق قليلاً.

كنت أتظاهر بصب الشاي أثناء أخذ الصور.

سألته :

– هل ستنشر هذهِ الصور في المجلة ؟!

أجاب :

– نعم، لأجل ذلك، حضرت هنا لآخذ الصور.

وبدأ يسألني وأخذت أجيبه عن كل سؤال. استغرق منا ذلك حوالي عشر أو خمس عشرة دقيقة.

قال :

– انتهى الآن الاستجواب، سنذهب.

شكرت «لَلاَّ آن» لإحضارها المراسل إلى بيتي. صافحتهم مودعاً واحداً واحداً، وقلت :

– «اللّه يَهَنِّيكُمْ»

قلت في نفسي، آمل أن أرى بعض تلك الصور، لكن لا داعي للقلق، ليس هذا هو المشكل، لن أكون أبداً شخصاً مهماً على أية حال.

---

(*) LARBI AYACHI. "Time Magazine" in Yesterday And Today. Santa Barbara : Black Sparow Press, 1985. Pp. 185-187.

# المرآة الكبيرة *

**■ محمد المرابط**

**■ ترجمة محمد اللوزي**

---

حل يوم عقيقة طفل (عليّ)، بعد مرور سبعة أيام من وضع رشيدة له.

كان علي ورشيدة في قاعة الضيوف. وقفت هي أمام المرآة الكبيرة تضحك لصورتها وعلي يرقبها.

فجأة أحس علي بوعكة تباغته. لم يقدر على تحديد موضعها في جسمه وطبيعتها، إذ لم يسبق له قط أن شعر بمثل ذلك.

لم ينبس بكلمة، لكنه رأى رشيدة تلمحه في المرآة، وتتطلع إلى أن يفصح عن ألمه.

كان ذلك أول إنذار له.

بمرور الوقت، استعادت رشيدة جمالها الذي فقدته خلال فترة الحمل. كانت تقضي جل وقتها أمام المرآة بدون بكاء أو شكوى. لكن، لم تكن تولي أدنى اهتمام للرضيع، فقد عهد برعايته إلى والدتها التي انتقلت لتقيم معهم في البيت لتكون دائماً رهن إشارتهم.

وحينما تخرج الوالدة كانت تعهد بالطفل إلى الخادمة الزنجية.

في يوم جمعة، ذهبت المرأة العجوز إلى المقبرة لوضع زهور الآس على قبور العائلة، هامت رشيدة في البيت وألفت نفسها أخيرا في المطبخ. كانت الخادمة الزنجية منزوية في ركن وهي تضع الطفل في حضنها.

قالت رشيدة للخادمة وهي تناولها بعض النقود :

- أريد أن تذهبي إلى السوق وتشتري لي بضع بطيخات.

أسلمت الخادمة الطفل إلى رشيدة، وخرجت. حملت رشيدة الطفل برفق إلى داخل البيت حتى بلغت قاعة الضيوف.

وضعته على الأرض، وأقفلت الأبواب، وأسدلت ستائر النوافذ، ثم أضاءت بضع شموع. نظرت إلى المرآة وهي تتأمل بإعجاب لون قفطانها الأحمر القاني، وأوحى لها ذلك المشهد أن تلف الطفل في قماط من نفس اللون.

أمسكت الطفل بين يديها، وأخذت تتفرَّسه ثم رأت نفسها تحمله بين ذراعيها.

تساءلت : أسيكون لون دمه مطابقاً لاحمرار القفطان؟!

أخرجت موسى حلاقة، حزت عنق الطفل من الوريد إلى الوريد، وهي تنظر إلى المرآة بين الفينة والأخرى.

تدفق الدم غزيراً، ضمَّخَت كفَّيها بحُمْرته ثم أدنتهما من القفطان لتقارن اللونين.

ظلت رشيدة جالسة لفترة طويلة تتأمل في سريرتها، وهي تتسلى بالدم، ومن حين لأخر تبتسم لصورتها المنعكسة في المرآة.

عادت الخادمة من السوق، وطرقت الباب، وهي تصيح :

- هاهي ذي بطيخاتك!، لكن رشيدة لم تجب.

بعد ذلك بقليل، عاد علي وأخذ ينادي بإلحاح على رشيدة.

وبينما كان علي يقرع باب قاعة الضيوف، كانت رشيدة قد تهالكت على السجادة، وظلت ساكنة غير تاركة لعلي أي خيار آخر غير دفع الباب بقوة إلى أن انكسر القفل.

دخل القاعة وشاهد رشيدة والطفل وموسى الحلاقة، كل ذلك كان ملقى على الأرض.

وجد ابنه ميتاً، ثم نظر إلى رشيدة فوجدها لا تزال على قيد الحياة.

حينما لمسها لم تبد استجابة، أحضر علي الماء ورشه على وجهها، فتحت عينيها وجلست بهدوء، وأخذت تحدق فيه.

لحظتئذ مسحت على وجهها بكم قفطانها وهي تصرخ غاضبة:

- لماذا ألقيت الماء عليَّ؟!

قال علي:

- رشيدة! من فعل هذا؟! من قتل طفلنا؟!

بدت رشيدة تتذكر.

- إنها الفتاة. (تتحدث كأنها نائمة). كانت الفتاة تمسك موسى الحلاقة بيدها وحزت عنق الطفل.

- من تكون؟!

أين هي؟!

لكن حينها تذكر علي أن باب قاعة الضيوف كان مقفلاً، ولم يكن أي أحد داخل القاعة. حدق في الدم على يدي رشيدة ووجهها.

وبعد لحظة انصرف وغادر القاعة.

اتجه مباشرة صوب بيت والدي رشيدة، وطلب منهما أن يتبعاه إلى حيث ابنتهما.

عندما دخلوا إلى قاعة الضيوف كانت رشيدة جالسة على أريكة محاطة بالشموع، وتتأمل الأرض حيث الطفل ما يزال ملقى في بركة من الدم بجانب موسى الحلاقة.

صرخت والدتها :

- الله ! الله ! ما ذا فعلت؟!

نظرت رشيدة إلى والدتها وهي تحرك رأسها، وقالت:

- لا شيء، يا أمي. إنها الفتاة الأخرى. أنت تعرفينها. تعالي، إن أنت أردت أن ترينها.

سار والد رشيدة ووالدتها خلفها في اتجاه المرآة الكبيرة. تركاها تقودهما نحو المرآة.

قالت رشيدة مشيرة بأصبعها:

- هناك!

صرخت والدة رشيدة بقوة، وأخذت تنشج:

- ابنتي أصابها الجنون!

حدق والد رشيدة إلى المرآة مذهولاً غير مصدق لما يراه. وقفت رشيدة ما بين والدها وأمها، مذهولة تشير إلى نفسها بأصبعها.

لكن صورتها المنعكسة على المرآة أبدتها في فستان عروس ناصع البياض بدل قفطانها الأحمر.

ابتسمت رشيدة حين رأت والديها مذعورين.

قالت:

- هل ترونها! ثم استرسلت في الضحك.

في المرآة شاهدوا الفتاة بلباس أبيض وهي تبكي صامتة.

انصرف علي. اقشعر جلد جسمه، فقد كان يواجه شيئا يتجاوز إدراكه.

حينما حل الليل لفوا الطفل في كفن، وحملوه تحت جنح الظلام في سرية خارج أسوار المدينة لدفنه عند سفح أحد التلال الصخرية.

كان الوقت ليلاً عندما عاد الجميع إلى البيت. ظل علي فريسة الألم. ما يزال علي يحس بالألم، ولم يكن يرغب في أن يبقى بمفرده صحبة رشيدة. لكن بمجرد دخولهم أشارت رشيدة إليه أن يترك والديها ويتبعها إلى قاعة الضيوف.

أغلقت الباب، وقعدت بجواره، وقالت:

- يبدو من الخطأ أن أكون أنا المريضة الوحيدة في عائلة سليمة. لكن الله أراد أن يكون الأمر كذلك، وقد خلقني جميلة، وجعلني أستمد المرض من المرآة. وإن أفضل شيء يمكن أن يحصل لي هو أن أتمكن من الموت الآن، فوراً. لكن، كل شيء يأتي من الله.

انخطرت في البكاء، فقام علي بضمها بين ذراعيه.

نظر إلى المرآة، فشاهد الفتاة وهي في إهاب رشيدة، تواري ابتسامة ماكرة، ثم رآها بعد ذلك وقد استرسلت في الضحك.

فجأة ألقى علي نظرة سريعة إلى رشيدة التي ظلت جالسة بجواره، كانت ما تزال تنشج، ووجنتاها مبتلتان بالدموع.

أحس علي بشعره يقف في قفاه. صرخ بقوة وجذب إليه رشيدة، وهو يصرخ:

- كفى! كفى!

أخذت رشيدة تهدأ تدريجياً، وبعد ذلك تجرأ علي أن يلقي نظرة ثانية إلى المرآة. وفي هذه المرة رأى نفسه يعانق رشيدة.

في هذه الليلة رجع والدا رشيدة إلي منزلهما، وقد صاحباها لتنام عندهما تاركين علي وحده في البيت.

استلقى علي على سريره غير قادر على النوم، ظل يفكر في رشيدة، وفي وفاة الطفل، والمرآة. كان يتصبب عرقاً، وهو يتقلب في فراشه محملقاً في الظلام.

في وقت متأخر من الليل نهض ومشى على رؤوس أصابعه حتى بلغ قاعة الضيوف، كان يحمل مصباحاً باهت النور، وركز بصره على المرآة.

بدا له في انعكاس ظله الخلفي شبح يقترب منه مرتدياً ثياباً بيضاء، تعرف فيه على رشيدة. كانت ماثلة في المرآة، على أنها لم تكن لحظتها موجودة في القاعة، بل كانت نائمة في بيت والدها.

تسلل علي بسرعة إلى صحن البيت، وأغلق الباب خلفه وعاد إلى سريره، لكن ذهنه كان مشحوناً بهواجس حول المرآة إلى حد أنه لم يستطع النوم.

في الصباح الباكر توجه علي إلى المزرعة، كان يوماً مشرقاً ومشمساً، لكنه كان يحمل في رأسه سحابة، لم يعد يشعر بالراحة منذ يوم العقيقة، وأصبح الآن يعتقد أنه مريض جداً.

في المزرعة نادى على جميع العمال من الحقول قائلاً أنه يريد التحدث إليهم. عندما اجتمع العمال حوله تحت الأشجار خاطبهم قائلا:

- إن كان هناك سبب ما يحول دون رؤيتي هنا، فعليكم أن تتذكرُوا أنكم تشتغلون عندي فقط، سواء أكنت موجوداً أم لم أكن، وعليكم أن تستمروا في العمل كالمعتاد، أن تبيعوا، وتشتروا، وتصرفوا أجوركم بأنفسكم، وما بقي من المالي يحول إلى والدي. وليكن الله في عونكم.

صرف العمال، واتجه صوب كوخ صغير يقع وسط روضة. كان الجو في الداخل هادءاً. استلقى على حصير واستغرق في نوم عميق.

وحينما استلقى علي ليأخذ قسطاً من الراحة بدا له أنه يرى نفسه في مكان خال من الأشجار أو النباتات، وليس هناك من شيء سوى صخور، وماء يجري بينها. خطا خطوة واسعة باتجاه الماء، ووجد نفسه وقد بلغ نهراً كبيراً.

غاص في ماء النهر، وانتبه إلى نفسه وهو يقاوم التيار.

وعندما أدرك أنه شارف على الوصول إلى الشط الآخر، مد يديه ليمسك بالصخور، واكتشف أنه مبتل. تسلق الصخور ونزل إلى الجهة الأخرى من النهر.

وكلما سار، كانت الصخور تزداد حرارة تحت قدميه، وينبجس البخار من منابع خفية. تقدم مسرعاً في مشيته آملاً في الوصول إلى بقعة باردة، وما لبث أن شرع في الجري. كانت ملابسه مبتلة تثقل جسده، بحيث لم يعد قادراً على التنفس بسهولة.

نزع عنه جميع ملابسه، وواصل عدوه بين الصخور الملتهبة، وكان عطشه يزداد كل دقيقة، وكان البخار يتدفق على هيئة سحب آتية من خلف الصخور. زلقت قدماه ووقع على الأرض.

رفع بصره وتراءت له رشيدة وهي تقترب من خلال البخار المنتشر.

عندما أشرفت عليه من فوق ابتسمت وحيته.

لم يكن علي بقادر سوى على التلفظ بكلمة واحدة فقط: الماء.

قالت:

- إذا ما جلبت لك ماء، هل تصير زوجي؟!

- الماء!

- هل تقبل؟!

صاح علي قائلاً:

- نعم، أقسم بالله.

جلبت له ماء. شربه ببطء وصبَّ ما تبقى منه على جسمه، ثم عاد ليستلقي حتى

ينعم بالراحة بعض الوقت.

رفع بصره إلى الفتاة، لم يبد عليها أي اضطراب لرؤيته عارياً، وإنما ظلت تنظر إليه بكامل الهدوء.

حينما رآها في ذلك الوضع، نهض من رقدته وشكر لها صنيعها معه.

– مع السلامة. قالت له، واَصِل السير في نفس الاتجاه، فإنك ستبلغ المكان الذي تقصده.

انصرفت الفتاة، ونهض علي وواصل السير.

وفي وقت وجيز وصل إلى واحة، يتدفق الماء في جداولها، وتنبت تحت ظلال نخيلها أشجار فاكهة، ويهب نسيم عليل ينعش الهواء تحت الأغصان.

جلس علي يستند بظهره إلى جذع نخلة، وكانت قد أخذته إغفاءة عندما سمع صوتاً يناديه باسمه.

فتح عينيه. كان الجو حاراً في الكوخ، وجسمه يتصبب عرقاً. كان أحد عماله يقف عند فتحة الباب. قال له:

– هناك شخصان يرغبان في رؤيتك.

نهض علي وتمطط.

خارج الكوخ، في مكان ما تحت الأشجار، رأى رجلاً وامرأة. تساءل وهو يقترب منهما فيما لو كانا يعرفانه وهو مازال طفلاً.

قال الرجل :

– أليس اسمك عليا ؟!

قال علي وهو ما يزال يحاول أن يتذكرهما :

– من تكون ؟!

واصل الرجل كلامه. أليس اسم زوجتك رشيدة ؟!

لم يجب علي.

حينئذ نطقت المرأة بلا مواربة قائلة:

- وقد قتلت رضيعها بالأمس؟

استبد الفزع بعلي، وفتح فمه ليتكلم، لكن الرجل واصل حديثه قائلاً:

- وقبل دقائق قليلة كنت في مكان بعيد.

- بلى! كنت هنا في الكوخ. أجاب علي.

أشار إلى الباب ودعاهما للدخول، وقدم لكل منهما كأساً من اللبن. رد علي:

- أجل، لقد كنت مستلقياً على ذلك الحصير.

قال الرجل:

- ذلك كان جسمك ربما، لكن، أين كانت روحك ؟!

أدرك علي أنه ينبغي أن يقص عليهما حلمه.

عندما فرغ من ذلك، قال الرجل:

- أما زلت لم تتعرف علينا بعد؟! نحن أهل الفتاة التي وعدتها بالزواج.

قالت المرأة :

- ماذا عسانا أن نكون؟! ابنتي مغرمة بك، ونريد أن نعرف من أي طينة أنت؟! لكن، أظن أن بإمكانكما أن تكونا سعيدين معاً.

قال الرجل وهما يتأهبان لمغادرة المكان:

- طبعاً، إنك تعرف أننا كنا نود أن نراها تتزوج رجلاً حياً بدلاً من رجل ميت، لكن بما أنها لم تبد رغبة في أحد سواك، فإننا نبارك هذا الزواج.

كان علي مندهشاً بحيث لم يستطع أن يرد عليهما.

انحنيا ثم غادرا المكان.

ظل على بلا حراك، ويشعر أنه على غير ما يرام.

كان كلامهما بعيد الاحتمال إلى حد أنه أخذ يفكر في أنهما يشكلان جزءاً من حلمه.

قفز علي من مكانه، وجرى إلى الخارج وهو ينظر في كل الاتجاهات، لكن الزوجين كانا قد اختفيا. نادى على العاملِ الزراعي الذي أخبره بمجيئهما. سأله:

- في أي اتجاه سار ذانك الشخصان ؟!

أجاب العامل :

- لقد دخلا إلى الكوخ بصحبتك. بعد ذلك، لا علم لي بما حصل.

شكره علي وعاد إلى الداخل، حيث أخذ يذرع الكوخ جيئة وذهاباً. تساءل مع نفسه:

- هذا سيؤدي بي إلى الجنون، لكن ربما أكون قد فقدت عقلي حقاً، ويكون هذا جزءاً من جنوني.

أغلق باب الكوخ بقوة، وأقفل راجعاً إلى المدينة. وكانت السحابة التي سكنت مخيلته هذا الصباح قد تحولت الآن إلى عاصفة.

---

* يمثل النص الفصلين الرابع والخامس من رواية: المرآة الكبيرة، الصاردة الإنجليزية:

The Big Mirror. Mohammed Mrabet, taped and translated by Paul Bowles.
London : Petet Owen Publishers, 1989, pp. 19-30.

# حياة راوٍ
## حوار مع محمد المرابط

**■ أنجزه عبد العزيز جدير**

### 1 - تقديم

من إسهامات بول بولز في الثقافة المغربية تسجيله للموسيقى الشعبية الأصيلة من جهة، وجذبه لمجموعة من الفنانين والكتاب الأجانب، من جهة ثانية. فنانون لقحوا موسيقاهم بالموسيقى المغربية، وكتاب أبدعوا نصوصا متعددة اتخذت من المغرب فضاء لها. ثم هناك اكتشافه لمجموعة من الأصوات التي امتطت صهوة الحكي وانتجت نصوصا تمتح من الواقع أو من صميم الذاكرة الشعبية. وتتراوح أجواء تلك النصوص ما بين الغرائبي والعجائبي والسخري.

ويعتبر محمد المرابط أخصب هذه الأصوات وأكثرها إنتاجا.

لقد مارس المرابط في بداية حياته عددا كبيرا من الحرف (بائع حلوى، بناء، منظف بالوعات، بستاني، خادما...). وقد تعرف على (جين بولز) لما كان يشتغل كطاه وسائقٍ بمنزل أحد الأمريكيين بطنجة. ولم تقدم (جين) المرابط إلى زوجها إلا بعد فترة طويلة من تعرفها عليه. وخلال إحدى زيارات المرابط إلى بيت (بولز) وقع نظره على صورة لأحد مواطنيه (العربي العياشي) على ظهر كتاب. كان الكتاب هو «حياة مليئة بالثقوب». فاستبد الضحك والتعجب بالمرابط. هذا أمر مستحيل! وكيف تحول إلى أمر ممكن! فالمرابط يعرف أن العياشي أميّ. «ما يعرفش حتى يوقع باسمه» فشرح له (بولز) سبيل تحويل المستحيل ممكنا. إن العياشي لم يزد على أن سجل مادة الكتاب على شريط وقام (بولز) بترجمة ذلك المضمون إلى الانجليزية. ولما كان (المرابط) يملك تجربة حياتية غنية، وذاكرة

خصبة وخيالا أخصب، إضافة إلى كونه لا يفتأ يحكي حكايات وقصصا لكل من التقى به، فقد أبدى رغبته في سرد حكايات وخرافات تستقر بين دفتي كتاب. وقد لاقت تلك الرغبة هوى في نفس (بولز). ذلك أن هذا الأخير سبق له أن سمع بعض حكايات المرابط. ولما سأله: هل لديك عددا كبيرا من هذه الحكايات؟ أجاب (المرابط): «يمكن أن أحكي ذلك من الآن إلى السنة القادمة، دون انقطاع».

وهكذا شرع (المرابط) يتردد على (بولز) بعد أن سلّمه هذا الأخير مفتاح بيته. فقد أصبح، بالإضافة إلى كونه راوي ومؤلف متعاونا مع بولز، يقوم ببعض الخدمات منها الطبخ أحيانا، والسياقة فيما بعد.. وهكذا بدأت بعض نصوص (المرابط) القصيرة تنشر على صفحات مجلات منها out low visions ، وRolling stone's wonders، وMichigan Quarterly Review وConjunctions... ولما نشر أول عمل طويل (رواية) للمرابط (الحب بشي شعرات) بلندن ونيويورك (1967) في الوقت ذاته قوبل بترحاب وتقريظ كبيرين. وهو الأمر الذي دفع هيئة الـ B.B.C إلى نقله إلى الشاشة الصغرى. ولعل هذا النجاح هو الذي شجع المرابط من جهة، وبولز من الأخرى على الاستمرار في تعاونهما. وإذا كان كثير من النقاد والمهتمين يشيدون بأعمال بولز، فإننا لا نعدم من يؤكد أن شهرة (بولز) تقوم فيما تقوم عليه، على ترجمته لأعمال (المرابط) «إن شهرته [بولز] قد قامت على مانشره من قصص قصيرة خاصة طوال سنوات، وتقوم على ما يترجمه من قصص مغربية. ومنها قصص المرابط في المقام الأول».

ويمكن أن نسجل الملاحظات التالية بصدد تقديم مختزل لعالم المرابط:

- إن المرابط كاتب طنجة ومؤرخها وشاهد على التحولات التي عاشتها. وقد مدّ نفوذ سرده إلى ضواحي المدينة وباديتها.

- إن بعض أعماله سجل لوجود الجالية الأجنبية يعكس سلوكاتها وذهنيتها..

- إنه يقدم الفضاء ذاته الذي عمل بولز على تقديمه في عدد من قصصه، مع اختلاف جوهري، وهو أن هذا الفضاء (طنجة) يقدم من خلال عيون مغربية. عيون خاصيتها الأساسية موضوعية لافتة للنظر.

- إذا اعتبرنا أعمال المرابط تكملة أو حاشية لتقديم صورة طنجة لدى بولز، نكون قد جانبنا بعض الصواب. ولن نبالغ إذا أكدنا أن (المرابط) هو الصوت الأصل وأن (بولز) يشاركه في هذا الموقع. ولعل الاطلاع على كلا الكاتبين يؤكد ما يبدو مبالغة أو شططا في القول.

- إن المرابط قد أثر في (بولز) من حيث طرق سرده، ومن حيث عوالم إبداعه وفضاءاته وشخوصه ومواضيعه، وكذلك من حيث سيولة وسلاسة أسلوبه -وهي خصيصة الأسلوب الشفوي- لذلك يلاحظ كل من اطلع ودرس قصص (بولز) القصيرة أنها أقرب إلى جنس الحكاية منها إلى جنس السرد القصصي، كما يلاحظ أن (بولز) (كما هو سارد قصصه) راوٍ أكثر منه كاتب قصص قصيرة. تماما كما هو الأمر بالنسبة (لمرابط) في حكايته (قصصه القصيرة).

- إن (بول بولز) لا ينكر أثر المرابط عليه (من حيث أسلوبه وتحرر نثره...)

- إن بعض أعمال المرابط تصور ذلك الصراع الأبدي الحضاري بين المغاربة والأجانب بوصفه حصيلة اختلاف الذهنين واختلاف تصور كل منهما للآخر.

- إن أعماله تعكس تلك الرؤية المغربية الشعبية المشبعة بمسحة دينية والتي تنظر إلى الأجنبي من موقعه العقائدي. إن الأجنبي (في الغالب) تنعته كتابات المرابط بالنصراني -تأكيداً منها على البعد الديني.

للإشارة فإن أعمال (محمد المرابط) قد ترجمت انطلاقا من الانجليزية إلى أكثر من لغة كاللغة الفرنسية، والاسبانية والألمانية، والإيطالية، والبرتغالية والرومانية... وهي ترجمات قد لا تعود إلى الاهتمام بالعنصر العجائبي والغرائبي في حكاياته فقط ولكنها تعود أيضا وأساساً إلى خصوبة وغنى أعماله. كما تعود إلى أصالة مخيلته عن مألوف السرد المتداول.

وأخيرا فالمرابط، بالإضافة إلى كونه راوية/ كاتباً، فهو أيضا رسام متميز. أقام معارض متعددة بنيويورك من دون أن يحضرها. عروض نظمتها قاعات أمريكية. وبيعت كل لوحاتها. وتوجد أعمال المرابط الفنية في متاحف مختلفة عبر العالم وعند الخواص من أغنياء وكتاب...

## II - الحوار

- حدثنا عن بعض تفاصيل حياتك

المرابط - اسمي محمد المرابط. خلقت وتربّيت في طنجة بحي (المصلى). بحومة تسمى حومة (الحايك). الله يرحمه ويوسع عليه. التاريخ الحقيقي لولادتي كان هو 1936/ 25 مارس على الساعة الخامسة والنصف صباحا. كبرت في (المصلى) حتى بلغت 11 سنة من عمري وطلعنا إلى (مستارخوش). ومازالت الوالدة ساكنة هناك.

- كم لك من أخ.

المرابط – والدي تزوج والدتي وعمل معها 12 دلْعيال. وتزوج امرأة يَخْرى (أخرى) عمل معها 12 دلعيال. هم 24. لكن بقينا 16. 10 رجال و6 نساء. الآخرون ماتوا. أخت واحدة لم تتزوج والآخرون كلهم تزوجوا ولهم أولاد.

– ماذا كانت مهنة الوالد؟

المرابط – الوالد، يا الله يرحمه، يخدم في أوتيل المنزه، قبل أن يصبح أوتيلا. كان يساعدهم به (سويسريون وانجليز) على شراء الخضر وكل اللوازم– من السوق إلى أن أصبح هناك أوتيل. تكلف بالطبخ، ثم أصبح صانع حلويات وكعك. كان حلويا ممتازا. ولما مات وجدت عدة رسائل بعثها سويسريون وانجليز يطلبون منه أن يذهب إلى هناك للعمل والعيش.

تذكرت رواية محمد المرابط المعنونة بـ «الليمون». رواية تعتمد بعض عناصر سيرة المرابط. كما تعرض لرحلته التعليمية القصيرة جدا، بين أرجاء المسيد أو داخل قسم مدرسة. بينما كان الشارع هو فضاء تعلمه، وكانت تجارب الحياة هي مجمل الدروس التي غذت ذهنه ومخيلته. تذكرت كل ذلك وسألته عنه فكان رده:

المرابط – في الأول دخلت إلى الجامع وقرأت القرآن إلى أن بلغت سورة «سبِّح» وقد قضيت به مدَّة طويلة. يومها فتحت مدرسة؛ وكنت كبير السن. قال الوالد رحمه الله: «تمشي إلى المدرسة؟» قلت له: «لا. خليني في الجامع. ما أحسنه» قال لي «تمشي إلى المدرسة لتتعلم شوية فرنسوية» التفت نحو الوالدة وقلت لها: «يمّا أنا العربية لم تدخل رأسي وكيف تدخل الفرنسية مُخّي». ولكن أخذني إلى تلك المدرسة. ماذا أقول لك. لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم. كان فرنسي شيباني يدرسنا. والقراءة ما هي بقراءة. كنا نقرأ واحد، جوج... يكتبها على السبورة ويقول لنا شوفوا. ثم يمحو الأرقام ويقول لنا اكتبوا كل ما كان هناك. وكان يراقب ما نكتب. عندما يصل بمحاذاتي يجد الدفتر فارغا والقلم موضوعا [فوق الطاولة]، يقول لي: «ما معنى هذا» أقول له «هذا ما كتب الله» [...] وظلت الأمور كذلك إلى أن ضربني أحد الأيام بعصى على رأسي. قصّحني. نصراني ولد الحرام يضربني؟ أخذت منه العصى. أسقطته على الرحبة (الأرض) لم أضربه. فتحت الباب. ونقَزت من الطاقة (النافذة) إلى الزنقة. الطاقة تعلو الأرض بثلاثة أمتار ونصف المتر.

قلت لمحمد المرابط هذه الأحداث نعثر عليها في بداية روايتك (الليمون)، وأعتقد أنه يمكننا أن نعتبر تلك الرواية فصولا من سيرتك الذاتية، فكان رده بالإيجاب. ثم سألته عن حدث يعتبر من أهم أحداث حياته المثيرة، سألته عن تفاصيل لقائه الأول مع (جين بولز)

وتعرفه عليها. التمعت عيناه. ابتسم ابتسامة حلوة وطفولية، ثم انقبضت أساريره. إنها المعضلة! إن المرابط يرمز إلى لحظات سعادة جين وإقبالها على الحياة. بينما تثير ذكراها غضب المرابط، فيسترجع -بسرعة الذاكرة- تفاصيل مرضها وآلامها واختفائها قبل الأوان... فيحمل المسؤولية لأصحابها. سألته فانهالت الذكريات.

كان هناك أمريكي يسكن الجبل [منطقة تقع غرب طنجة- بها فيلات شاسعة أغلبها محاذية للبحر] وبينما كنت أصطادُ السمك في الكريان قرب مرقالة اقترب مني هذا الأمريكي. كان يرافقه رجلان وامرأتان. ظل ينظر إلي وأنا أصطاد. ثم اقترب مني أكثر وشرع يسألني عمن أكون وعن أبي ومهنته ومقر عمله. ثم سألني عن معرفتي بالمطبخ. فأجبته أني أتقن الطبخ وعمل الـ « Camerero » [نادل]. التفت نحو مرافقيه. حدثهم بالانجليزية. لم أفهم شيئا. التفت نحوي وقال لي إني أقيم حفلا يوم السبت، من كل أسبوع أو أسبوعين. وأضاف عليك أن تحضر يوم السبت القادم. ثم حدد لي موقع منزله. ذهبت إلى بيته صبيحة السبت. حياني. قدم لي أربعة من أفراد البيت. بيَّن لي نوع العمل الذي يجب أن أقوم به. دخلت إلى المطبخ. كانت به امرأة تدعى فاطمة. شيبانية. كانت تغسل القْشوع (الأواني) قلت لها ابتعدي. قالت: آه. قلت لها افعلي شيئا آخر. غسلت القشوع بالماء الساخن والصابون. مسحتها وضعتها في أماكنها. أخذت من المرأة الجفاف جففت المطبخ ثم الطيراسا. لما أكملت العمل جاء عندي الأمريكي وقال لي: « إنك خادم صادق » قلت له ان المرآة كبيرة السن، والتعاون مزيان. قال لي صدقت. وقد علمت أنه كان ينظر إلي من ثقب « طاقة » أثناء العمل...

في تلك الليلة [ليلة السبت صبيحة الأحد] بعد ذهاب أغلب الضيوف؛ عند انتهاء الحفل، رأيت امرأة تجلس منفردة. وخلال الحفل مررت أمامها عدة مرات، ورأيت أن كأسها لا يخوى. مشيت عندها. قلت لها مساء الخير. قالت لي مساء الخير. لم أفطن حتى قلت لها: تشربين بزاف وطايرْ لكْ، وماشي فرحانة. ما هو السبب؟ شافت في وبغات تهدر لكن تلك الهدرة مابغات تخرج لها، حتى تغرغرت عيناها بالدموع. قالت لي أنا دائما هكذا. قلت لها ما يقدرش يكون هذا الشيء. لا بد للإنسان ولو ساعة يفرح فيها. شافت في قالت انْتينَا خدّام هنا. قلت لها إيّيه. قالت لي كملت الخدمة قلت لها إيّيه. قلت لها نكلس ونقول لك واحد الخرافة تضحكي عليها. قالت: إيّيه واخا. وكلس. قالت أنا اسمي (جين بولز). راجلي اسمه (بول بولز). قلت لها: أنا اسمي (محمد المرابط) قالت لي: اعجبتني بزاف. عمر أي واحد ما تحدث معي بهذا الشكل. ولا سألني عن حالي. قلت لها هذا غير ممكن. أسالك واجلس معك. وإذا وقفت علي (رغبت في خدمة معينة) نعاونك. والآن ما شي نحكي لك خرافة. قالت: تفضل. قلت لها: « واحد الجبلي مشي من هنا من طنجة وطلع إلى

فرنسا. وخرج يدور في فرنسا يفتش على الخدمة. ودار قدام واحد الدار كبيرة وعندها واحد الغرسا (حديقة) كبيرة. وديك الغرسا مْنَقْيا. ودق في الباب. وخرجت عنده واحد المرأة. قال لها صباح الخير. قالت له صباح الخير. قال لها ما خصّكش شي خدّام ينقي لك هذه الغرسا. شافت هيدا وهيدا (هكذا) وقالت له إيِّيه. قال لها أنا انقيها لك وأَخْدُمها لك كما ينبغي. قالت له: شحال د الفلوس؟

قال لها شوف انتينا شحال تعطيني. قالت له نعطيك عشرين ألف فرنك. قال لها: واخا. ورَّاتُه الگراج. فتح بابا الگراج وجد فيه الماترِيال كامل. شبَّر الماتريال وبدأ يخدم. طلت عليه وجدت الرجل تيخدم. واحد شويَّش خرجَت له كاس ديال ليمونادا. عيْطت عليه شبَّر ذاك الكاس وشربه. بدا الخدمة دياله. واحد الكُدية كبيرة ديال الزبل جْمعها في واحد الوطْية واعطاها العافية. شافتُه في ذاك الربيع بالمقص. مشات عنده. وقالت له: خلِّي المقص وآجي. أعطته واحد المكينة وورّاتْ له كفاش يعمل لها. وقالت له امش فوق الربيع وماشي تشوف. بدأ يخدم. أوه قال: «هذه هي الخدمة». ذاك الربيع كامل كَيْطِيرْ مْراهْ. وهو تيطير. واحد الشويش شافت الرجل هكذا طاير. شَبْرَتْ واحد الطرف ديال الشكلاط وقالت له «ها انا. وحَلِّي بهذا» شبَّر ذاك الشكلاطْ قرْطُه (قسمه) وبلعه. ناض يخدم واحد شويش اعطته كاس قهوة. شرب كاس القهوة. شافت الرجل زاد في الخدمة تْقول تَتْكَبْ له المازوط. واحد شويش عَمْلَت واحد الكسوة رهيفة عليها. وخرجت وعَيْطت له: «monsieur, monsieur» ج هو شاف فيها. قالت له: «senor, senor» ج هو شاف فيها قال لها: «Si, senora» قالت له: «Aqui estory cantando y bailando». قال لها: «senora,aqui estoy corriendo y cagando». هنا نظر إلى المرابط وبسمة جميلة تعلو محياه. بسمة نثرتها على محياه لحظة جميلة من الذكرى. ثم انطفأت صاحبة الذكرى. نظر إلي وقال: هل أترجم هذه الكلمات إلى العربية؟ لم أُبْدِ اعتراضا فقال: «قالت له: «سيدي، سيدي» جاء هو فقال لها: «اشني آلالة؟ قالت له: «ها أنا ماجيا كنغني وكنشطح» جاء هو وقال لها: «الالة. ها أنا كنجري والغُبار هوّاد معايا» لكن (جين) بقات تضحك قالت لي عجيب وباقي عندك؟» قلت لها «باقي عندي» وقلت لها أخرى وأخرى وأخرى. وقالت لي بارك. بارك. بارك. أنا ما كرهتش نْلاقيك برَجلي وهو يعمل لك ترادكسيون (ترجمة) لهذه الخرافات ونبعث بها لأمريكا وتُنشر ويعطونك الفلوس. وتبقى معنا. وبدأت أضحك أنا. قلت: كيف ينشر هذا وفي أية جهة توجد امريكا. ضحكت. قالت لي: «هل تشرب قلت لها نعم أنا أشرب أيضا. كانت القنينة بجانبها. قلت لها كم كأسا شربت؟» أجابت: «شربت كؤوسا كثيرة». لكن اقترب صاحب المنزل، حياها. وجلس معنا وظل يتحدث إلينا. ثم ناولني أجرتي. حييتها وقلت لها: «نلتقي مرة

أخرى إن شاء الله. قالت لي «نعم. إني أسكن (أمراح).

وانصرفت إلى حال سبيلي. ثم التقيتها ثلاث أو أربع مرات. في المرة السادسة كنا معا في بيتها فدخل زوجها فقالت لي «هذا هو زوجي (بول بولز)». سلمت عليه، ضحك. وقال لي لقد سبق لي أن رأيتك. قلت له أيضا أنا سبق لي أن رأيتك قرب البحر. قال نعم قرب البحر. قلت له كان معك بعض أصدقائك. واحد منهم شديد الشبه بجرو سلوقي. ضحك وقا لي: «تعني [وليام] بورووز؟ قلت له نعم.

قالت (جين) لزوجها: إنه يحكي خرافات جميلة. قال لي: «احك لي بعضها. حكيت له بعضها. قال لي يكفي. يجب علي أن أعطيك آلة التسجيل وتسجل كل هذه القصص على شريط. وسأترجمها إلى الانجليزية... ونؤلف كتبا... ودعتهما وانصرفت.

لكن تعرفت على عائلة أخرى ورحلت معها إلى أمريكا.

يؤكد محمد المرابط أن لقاءه (بجين) ثم (ببول) كان سنة 1953. ونرجح أن لقاءه ببول بولز كان سنة 1954. يؤكد هذا الأمر ان بولز لم يلتق بوليام بورووز إلا سنة 1954، حيث زار هذا الأخير بول لاستشارته حول عقد بشأن كتابه الأول «Junkie/ متخدِّر» بالرغم من وجوده بطنجة منذ سنة 1952. طنجة التي حج إليها للتمتع بكل اللذاذات: المحرم منها والمتخيل...

هذا، وقد دامت علاقة المرابط بجين مدة طويلة قبل أن تقدمه لزوجها ويتعرف عليه.

رحل إذا المرابط إلى أمريكا سنة 1959 وعاد إلى طنجة سنة 1961، حيث لم يطل مقامه بها. عاد من جديد إلى أمريكا ثم انتقل إلى ألاسكا (قضى بها بضعة أشهر) ومنها إلى لندن فطنجة من جديد. ثم عاد إلى أمريكا -للمرة الثالثة- وستشهد هذه الرحلة نهاية علاقته بتلك الأسرة الأمريكية لأنه رفض أن يصبح من رواد الكنيسة، ولأنه أصبح يشعر بكثير من الضيق لشرهه المثير للانتباه. في طريق عودته إلى طنجة توقف، قرابة سنة، بالعاصمة الاسبانية، لأنه عثر على عمل. كما سينتقل للعمل ببرشلونة وبَّالمادِي مَايُوركا (كخادم وعارض أزياء)...

في 1964 التقيت (جين) من جديد، كانت مع (بول)، كانا خارجين من سوق السمك. جرت نحوي. قالت: المرابط. قلت لها إيّيه. عانقتني ثم بكت. قالت لي: الآن لن أطْلقك من يدي. ذهبت معها إلى دارهما. أصبحت أقوم بكل شيء: طباخ، سائق... عندها أحسَّت (جين) بالراحة. أكثر من ثلاثين مرة رأيتها تضرب بول -على رأسه أو صدره-

بصحن بوجبة الغذاء أو العشاء. ورأيتها مرات تصرخ: « I hate you Paul, I hate you, I hate you » ثلاث مرات. ومرة سألتها: علاش أجين؟ قالت: لأني ما عمري ما شفت معه حتى عشر دقائق صافية بيضاء سعيدة.

– كيف كانت بداية رواية الحكايات والخرافات.

– جاب لي بول ماكينة كبيرة عندها روايض (عجلات) تديرها سنتات (شرائط). يمكن أن تقضي ليلة كاملة معها. تروي لها ما عندك. بين لي كيف أتعامل معها. كان يملك ثلاثة أو أربعة مثلها. أخذتها معي إلى المنزل. كنت أُلصق بها الشريط وأقضي الليل كله اهدرِ وحدي. الوالدة وإخوتي قالوا: « صافي هذا تْفُوتَا... » ولما رأيت الأمور كذلك قلت لبول: « لا يمكنُني أن أشتغل في الدار... الكل ينام. وأنا أزعج الجميع... » فقال لي « اشتغل هنا » (في بيت بول). اعطاني المفاتيح. وكنت اشتغل كل ليلة حتى الثالثة صباحا عندما أنهي الشريط. شريط طويل جدا– رويضة.

في الحقيقة ملأت خمسين شريطا من الأشرطة الضخمة. و23 شريطا متوسطا، وأكثر من خمسين شريطا من الحجم الصغير. كل تلك الأشرطة كانت عندي مُصففة في صندوق صغير. نقل (بول) بعضها وآخرجه في كتب. فيما بعد، عدت إلى تلك الأشرطة –وكنت قد وضعت عليها علامات في السابق؛ عند تسجيلها– فوجدت انه سجل عليها موسيقى الطبل [...] ولما أخبرته بالأمر قال لي « جاب لك الله. تلك اشرطتي » قلت له: لا. فقد رَشَمْتُها... وبقي الأمر هناك. قلت في نفسي: ما كاين علاش العيب. الراس عامر والحمد لله.

– إذن ضاعت قصص وخرافات كثيرة؟

– لا. لم تضع يا أخي. فقد علمت مؤخرا أن (بول بولز) قد نشرقصصي في كتب له ونسبها إليه مع تغيير طفيف. لقد أخبرني بعضهم منذ زمن، ولم أصدق ذلك. وقد أخبرني آخرون. بذلك ومنهم أناس لا يرقى الشك إلى كلامهم. ولا أقدر على عدم تصديق كلامهم... بل حتى حقوقي من كتبي لم أحصل عليها أبدا. فهي توضع مباشرة في الحساب البنكي لبول.

– مثلا ما هي بعض القصص التي نسبها (بول) إليه؟

– هناك حكايات واقعية وأخرى خرافية أو خيالية. وقصص سمعناها من أجدادنا أو أصحابنا. وهناك قصص يمكن أن تحولها إلى Novela (رواية). وكل من يقرأها يعلم أنها ليست له.

– ربما استفاد من بعض قصصك أو كتب قصصا تشبهها أو أوحتْ له قصصك بقصص تتعرض لنفس المواضيع؟ وهذا أمر معقول ومقبول.

– لا. لا.

– ما هو أول نص نشر لك في مجلة؟

– نشرنا قصصا كثيرة في (revistas) مجلات ثم جمعناها في كتاب بعنوان «محشش M'Hashish» (مجموعة قصصية ط.1. 1969). وأول كتاب صدر لي هو: (Love with a few hairs) ("الحب ببضع شُعيرات"؛ 1967).

– كم من الوقت احتجت لتأليف أو رواية هذه الرواية الأولى؟

– سيمانا كاملة.

– طبعاً أنت تشتغل ليلا. كم ساعة اشتغلت وتشتغل طيلة ليالي ذلك الأسبوع؟

– اشتغل سبع أو ثماني ساعات وأحيانا عشر ساعات كل ليلة.

– روايتك الثانية كانت هي («The Lemon»؛ الليمون 1969) استوحيت كثيرا من أحداثها من تفاصيل حياتك.

– نعم. هناك جزء من حياتي في الجامع (المسيد) وآخر من المدرسة. أنا لا أفكر أبدا في القصة كلها قبل أن أبدأ روايتها. أفكر في بداية القصة ثم في نهايتها. آنذاك أقول: «باسم الله» واشرع في روايتها. وعندما أبلغ عشرين وثلاثين كلمة من الحكاية تبدأ الكلمات تخرج وحدها– من عند الله. فأقول لا إله إلا الله محمد رسول الله.

– كم قضيت من الوقت في رواية هذه الرواية الثانية؟

– تقريبا ثلاثة أسابيع.

– اشتغلت عليه ليلا؟

– نعم. لكن لم أكن أعمَل ساعات طوالاً. إذ كنا نعيد صياغة القصص التي نشرت في كتاب «المحشش» كنت اشتغل عليهما معا.

– فقد نشر الكتابان معا في سنة واحدة 1969. هل تذكر تاريخ أول قصة نشرتها في مجلة.

– لا. لا.

– بعد هذا كان الكتاب الرابع وهو : (الولد الذي أضرم النار ؛ The Boy who set the Fire ؛ 1974).

– كم من الوقت احتجت لإتمامه؟

– كنت خدّام فيه وفي (سموم لا تُؤذي ؛ Harmless Poisons . حكاية/ رواية شعبية نشرت في بداية الأمر سنة 1975 تحت عنوان حديدان الحرامي ؛ Hadidan Ahram ثم أعيد نشرها سنة 1976 تحت عنوان : سموم غير مؤذية). وعن قصة "الولد الذي أضرم النار" فقد سمعت فقط حادثة إضرام النار والباقي كله من خيالي. كذلك بالنسبة لقصة "حديدان أحْرام" سمعت قصة حديدان وجزء من قصة الغولة والباقي كله من رأسي ومن خيالي.

– كم من الوقت احتجت لإتمام الكتابين "حديدان" و"الولد"؟

– تقريبا ثلاثةُ أشهر. وقد كنت مريضا طيلة تلك الفترة. وعندما صدر "حديدان أحرم" كنت في المستشفى. وقد احضر لي (بول) نسخة وأنا هناك.

– لا أخفيك أن رواية (المرآة الكبيرة ؛ The big Mirror ، 1977 ) من أروع ما كتبت أو أنتجت. من أين استلهمت فكرة القصة وكم استغرقت من الوقت في إنشائها؟

– كنت ابن السابعة عشرة من عمري وكنت أذهب لزيارة عمتي في "المصلى". ومرة وجدت عندها شابة لم أر جمالا شبيها لجمالها حتى الآن. كانت تلك الشابة تعاني من "مرض الزِّين". وبعد أسبوع عدت لزيارة عمتي وسألتها عن تلك الفاتنة. فقالت عمتي : "إنها مشطت وزينت ونقْزَتْ من السطلح. رحمها الله". اعتمدت على هذا الحدث وأضفت كل الباقي. وقد استغرقت ثلاثة أشهر في إنجازها.

– وما دا عن (انظر وامشِ، Look and Move on ؛ ط1 . 1976 ) سيرتك الذاتية.

– لقد أنجزت ذلك الكتاب كله قرب البحر. كنت آخذ لوازم العمل واختار أماكن لا يرتادها أحد. وهو الكتاب الذي اشتغلت عليه في النهار. وقد استغرق العمل فيه شهرين. وفي هذا الكتاب كثير من الأحداث الخيالية. (ومعلوم أن المرابط قد توصل بعدد كبير من الرسائل من الكاتب الأمريكي (هنري ميللر ، H. Miller) يبدي فيها إعجابه الكبير بالمرابط وكتاباته عامة وبـ «انظر وامش» خاصة. وذلك مباشرة بعد صدور هذا الكتاب. بل ويصنفه كأحد أهم كتاب العصر).

ثم أصدر (المرابط) كتابا بعنوان (قهوة في الشاطئ والصوت، The Beach cafe and the Voice؛ 1976) روايتان قصيرتان. في الأولى يعني السارد بتقديم صورة عن بعض أخلاق وسلوكات المجتمع الطنجي. حيث يتفاعل أبناء البلد والأجانب. وقد كلف هذا العمل مخيلة وربما ذاكرة المرابط ثلاث ليال أنجزها بذات المكان الذي يشكل فضاء القصة، وتحمل هذه اسمه. أما الثانية فتمتح من الذاكرة والاعتقاد (اليقين!) الشعبيين: حيث يسيطرجني بواسطة صوته على شاب (مسعود) ويرغمه على اقتراف جرائم متعددة كما ترصد القصة محاولات الشاب للتخلص من تلك السيطرة بالاعتماد على السحر. عمل انجزه المرابط خلال ليلة واحدة. مما يعكس خصوبة وأصالة ذاكرته/ مخيلته "( الصندوق، The chest؛ 1983) فقد أنجزتها خلال عشرة أيام. وهي Short stories (قصص قصيرة)" وتضم تسع قصص قصيرة ونصا مسرحيا قصيرا.

وبعد ثلاثة أعوام نشر (المرابط) رواية جديدة (الزواج بالكواغطMarriage whith Papers، 1986) « قصة خيالية. إنسان متزوج يعيش دائما في مشاكل مع المرَا. خاصها الأموال. والرجل جالس أمامه الماكينة يسجل فيها كلامه يطمئن الرجل المرأة: اصبري اليوم اصبري غدا). المرأة تغار. تقتلها الغيرة الغيرة تهلك الإنسان. المرأة على حق. لأنها ترى زوجها وحوله نساء نصرانيات جميلات. وتعتقد أنه... ربما الغيرة شيء طبيعي. لكن يا للخسارة. يجب أن لا تكون هناك غيرة يجب أن نقضي على الغيرة ».

وقد صدر للمرابط مؤخرا كتاب تحت عنوان (شكلاط وكريم ودولار، Chocolate and Cream and Dollar 1992) وهو يعرض تفاصيل حياة الكاتب الأمريكي/ الاسرائيلي (ألفرد شيستر، Alfred Chester).

- وأنت تروي الحكاية أو الخرافة وتسجلها. بم تحس آنذاك؛ بلذة أو بمتعة ...

- في ذلك الوقت لا أكون هنا. وإن حدث أن جاء أحدٌ ودخل علي لن أشعر بوجوده.

- تكون كالمرفوع.

- لا أكون هنا والسلام. لا أذُن لي ولا عين ولا أي شيء. لا يكون عندي إلاَّ مُخٌّ ويكون مشتغلا.

- وأنت تشتغل في الليل. هل تغمض عينيك أم تفتحها أثناء العمل؟

- لا. عيناي دائما مفتوحتان.

- ربما إغماضهما يسعف خيالك.

- أنا لا أنتظر. الأحداث تتوالى دون توقف. عندما أبدأ الكلام صافي الصلاة على النبي. لا أتوقف إلا لأتكيّف. آنذاك أوقف الماكينة كما سأفعل الآن (أوقف آلة التسجيل. دخّن سَبْسيه. وعاد إلى حديثه)

- يلاحظ في أعمالك أن الشخوص المغربية تكره الأوربيين. مثلا في رواية "الليمون" نجد (عبد السلام) يضرب معلمه النصراني (السيد جاك).

- إييه. دابا في الحقيقة المسلم -طيلة حياته- يجب أن يكره الأوربي. والمسلم الحنفي الحقيقي يجب أن لا يعطي أية قيمة للأوربي أو يتعاطف معه. نحن نؤمن بالله وبالرسول. وإذا ما ساعفنا الأجانب نكون قد ساهمنا في تدمير أنفسنا. فالأجانب خربوا بيوتنا وقضوا علينا نهائيا... يكفينا مابنا.

- لو لم تلتق (بول) هل كان بإمكانك أن تروي حكايات وربما تنشرها. مع العلم أن رواية القصص عَطية بالنسبة إليك.

- لو أخبرتك بتاريخ إنجاز أول كتاب لي لما صدقتني. لقد كان ذلك سنة 1951. التقيب بأجنبي. واتفقنا على أن نؤلف رواية بعد أو رويت له بعض أحداثها. وكنت أحكي له بالدارجة ويترجم له شخص آخر صديقه ما أقول إلى الانجليزية. وكان يكتب كل ذلك بواسطة الآلة الكاتبة. وقد أنجزنا أكثر من أربعمائة ورقة. أحرقتها كلها لما أبلغني صديقه، الذي كان يترجم كلامي، أن ذلك الأجنبي لن يؤدي لي ما اتفقنا عليه.

- هل كان هذا الشخص كاتبا أم صحافيا ...

- لا علم لي بذلك.

- عامة الكتاب يكتبون لا غراض محددة. وكل قصة من ورائها قصد معين: إصلاح المجتمع، أو تنْبيه الناس إلى قضية معينة تكون مزيانة فيقبلون عليها كمقاومة الاستعمار... أو سلبية فيبتعدون منها. بالنسبة إليك ما هو قصدك أو ما هي الفكرة التي تريد إبلاغها للناس/ القراء من خلال قصصك؟

المرابط - في الحقيقة ليس هناك موضوع أو شيء معين يمكن إثارة انتباه الناس إليه. فالناس ليسوا في حاجة إلى نصائح أحد. فحتى الأطفال يميزون بين الحلال والحرام. وعند ما يبلغ الإنسان يصبح أكثر تمييزا ومعرفة للحسن ولما هو قبيح. في زماننا الأمور واضحة. وقال أسيادنا الأوائل: «نهيهْ نهيه، وإذا عْمَى خليه».

- هذا ما أقصده أن الكتابة، أو القصص يمكن أن تهدف إلى النهي عن كل ما هو سلبي مثلا.

– أغلب ما أكتبه خيالي. وقد كتب بعض الناس قائلين أن ما تكتبه واقعي. وكنت أخبرهم أن ما أكتبه خيالي. لم أراه بل تخيلته.

– أذن هل يمكن أن نقول أن ما تكتبه هو للمتعة لفهم أمر ما.

– إييه. يفرأ الإنسان الكتاب إن كان يتوفر على وقت. ويمكن أن يضحك أو يبكي خلال القراءة. بل ربما يثير أفكاره فيفكر في الكتاب. وربما يقرأه ويعيد قراءته ثانية... وأقول لك أنا لست كاتبا.

– لا. أنت كالكاتب لك عالمك الخاص وشخوصك.

– لا لست كاتبا. أنا أصلح للحلقة [ينفجر ضاحكا] الحلقة وكان يا مكان [يضج ضحكا].

– والحلقة من تقاليد المغرب.

– إيّيه. الحلقة والرگيلة في الوسط. وكان يا ما كان [ينفجر ضاحكا من جديد].

– هناك قضية أريد معرفتها. عندما تُنشَر القصة في الكتاب نجد فقرات، رجوع إلي السطر. هل تشير إلى ذلك في التجسيل أم يفهم من السكوت/ أو البياض على الشريط.

– يفهم من الصمت. عندما أتوقف عن الكلام.

– والفاصلة والنقطة؟

– كلها تفهم من التوقف عن الكلام. وكذلك الأمر بالنسبة لـ (capitulos) [الفصول]. أُخبر (بول) أني عندما أتوقف عن الحكي فتلك نهاية الـ (capitulos).

– هل يفهم بول كل الكلمات العربية؟ وعندما لا يفهم كلمة أو مجموعة من الكلمات يسألك عن معناها طبعا.

– في الحقيقة (بول) لا يفهم اللغة العربية. بول لا يفهم العربية. إنه يفهم 20 أو 25 كلمة بالدْرَاعْ. أنا أسجل قصصي وحكاياتي بالدارجة –على شريط كاسيت، وعندما نجلس معا نستمع إلى الشريط وأترجم له كل ما يقال بالدارجة إلى الإسبانية. وهو يكتب ذلك بلغته.

– إذن فأنت تعيد ترجمة القصة إلى الإسبانية.

– نعم أنا أترجم له النص مرة ثانية إلى الأسبانية – التي يفهمها جيدا. هو لا يترجم القصة direct من الدارجة. والله ما يترجم.

– هل هذه هي طريقة العمل بينكما منذ البداية.

– نعم هذه هي طريقة العمل منذ بداية عملنا.

– لكن يكتب على غلاف كل كتبك "ترجم عن العربية/ المغربية/ الدارجة".

– ذلك مجرد كذب. وأقسم صادقا أنه مجرد كذب. وأنت قد حاولت الحديث معه مرات فهل كان يتحدث معك ويجيبك بالدارجة؟.

– لا. ولكن كان يرد دائما بأنه نسي الدارجة لأنه لم يعد يستعملها.

– لا. لم يحدث أن كان يعرف العربية (جين) تعرفها جيدا وأفضل منه.

(اذكر أن بول أكد مرارا أنه يحسن الحديث بالدارجة الفاسية والأخرى الطنجية: انظر مثلا: روبيربريات: بول بولز ص 255. بلون باريس 1989).

– وأخبرك أني مرة أعطيته شريطا مسجلا لترجمته. وكنت منشغلا بتسجيل آخر. وظللت أسأله عنها طيلة شهر تقريبا. وأخيرا قال لي "وأنا المرابط ما فهمت والو". وجلسنا معا وأنهينا ترجمتها خلال فترة زوالية. ولم نقم إلا والنص قد طبع على الآلة الكاتبة.

– بالنسبة لعناوين القصص والكتب أنت الذي تختارها.

– نعم. ويعجبني دائما العنوان غير المسبوق. الجديد. وأنا دائما أخترع العنوان أو أخرجه من إحدى قصصي بالنسبة لـ Short stories (قصص قصيرة).

# محمد عزيز الحبابي: مهمة التأسيس الصعبة

**■ محمد الأشعري**

---

السيدة الفاضلة الدكتورة فاطمة الجامعي الحبابي
السادة الأفاضل، إخواني أخواتي.

في هذا المكان الذي نتحلق فيه اليوم حول روح فقيدنا المرحوم محمد عزيز الحبابي. كان يوجد قبل سنوات مبنى متواضع تُظَلل مدخله شجرة وارفة، ويحرسه إسم مبهم وقوي: دار الفكر. تلك كانت الدار التي أسسها المرحوم وتمنى علينا جميعاً أن نحافظ عليها منبراً للحوار ورعاية للثقافة المغربية واحتفاءً بالكاتب المغربي وإنتاجه، قبل أن يُصَادِرَها القضاء، أو القدر ثم تستقيم بعد ذلك داراً لوكالة المغربي العربي للأنباء. وهو على كل حال مصير أقرب إلى أماني المرحوم واهتماماته الثقافية الواسعة.

ولا شك أن عدداً كبيراً من الكتاب والفنانين والصحفيين مروا من هنا، في الأماسي الأدبية وحلقات النقد، واستضافات الكتاب العرب، وجلسات التكريم والاحتفاء، وفي كل تلك الأجواء الآهلة بحضور المرحوم محمد عزيز الحبابي مثقفاً، وإنساناً مقبلاً على الحياة بعنفوانها وخفتها وغموضها. ولا شك أيضا في أن عدداً كبيراً من الذين عاشوا هذه المرحلة الخصبة يسترجعون تفاصيلها اليوم بامتنان كبير لذلك الرجل الذي أخذ على عاتقه مهمة التأسيس الصعبة. تأسيس مؤسسات جديدة على مجتمعنا، وتأسيس تقاليد ثقافية، وتأسيس طرق جديدة لإنعاش الحياة الثقافية الوطنية.

ولقد أحببنا في اتحاد كتاب المغرب أن ندعو مجموعة من أصدقاء المرحوم وتلامذته

وزملائه ليس لإحياء ذكراه الأربعينية فحسب، ولكن أيضا لإحياء جلسة من تلك الجلسات التي كان يعشقها محمد عزيز الحبابي، جلسات التفكير والحوار والجدل وإثارة الأسئلة.

وسميناها حلقة دراسية لاقتناعنا بأن تراث المرحوم الثقافي هو الشيء الأكثر جوهرية في حياته وأنه يستحق جهداً جماعياً لإعطائه ما يجب من عناية واهتمام. ولاقتناعنا أيضاً بأن الرجل الذي كان لا يتوقف عن التفكير والعمل سوى في رحاب الجامعة، أو في الأكاديميات، والمنتديات الثقافية سيكون أقرب منا جميعاً لو حاورناه بما يليق به في جهد واحترام.

وبهذه المناسبة أود أن أتقدم بالشكر لكل الإخوة الذين استجابوا لدعوتنا، مكرراً اعتذار اتحاد كتاب المغرب للعدد الهائل من الجامعيين والكتاب الذين عبروا عن رغبتهم في المشاركة في هذا اللقاء دون أن نتمكن من إشراكهم، مؤكداً لهم أن حلقات دراسية أخرى ستتسع لا محالة لمساهماتهم القيمة. كما أريد أن أستسمح عائلة الفقيد وأصدقاءه في المؤسسات الجامعية لإصرار الاتحاد على جعل هذه الذكرى لقاء حميمياً بين مؤسس جمعيتنا وأبنائه في هذه الجمعية التي ظل وفياً لأهدافها مهتماً بتطورها، حاضراً في كل مؤتمراتها بحرص كبير على النقد والمتابعة، ولكن أيضاً على التفهم واحترام الأجيال الجديدة من الأدباء والكتاب.

إنني لا أنسى ذلك التأثر الأبوي الكبير للأستاذ محمد عزيز الحبابي عندما عبرتُ يوم انتخابي رئيساً للاتحاد قبل خمس سنوات عن اعتزاز جيلنا في اتحاد كتاب المغرب أن يتحمل مسؤولية الاتحاد في حضور الأستاذ محمد عزيز الحبابي بينما كنا معظمنا أطفالاً في مراحل التعليم الأولى عندما أسس الأستاذ اتحاد كتاب المغرب العربي ومجلة آفاق ودار الفكر.

ولقد أحسسنا في المكتب المركزي بضرورة إعطاء طابع خاص لاحتفائنا بذكراه وفاء لهذه الروح الأبوية المؤمنة بالتجديد والتطور والاستمرار وأملنا أن تبادر جهات أخرى في إطار مجهود جماعي لتخليد هذه الذكرى بما يليق بمكانة المرحوم محمد عزيز الحبابي وعطائه المتميز. وفي ختام هذه الكلمة أرجو - ونحن على أبواب المؤتمر الثاني عشر لاتحاد كتاب المغرب- أن تتجه مبادرات التقدير والاحتفاء بفقيدنا العزيز إلى إعطاء نفس جديد لهذه المؤسسة العريقة التي أرادها منبراً للفكر ووسيلة للعمل وإطاراً للاهتمام بالكاتب المغربي وقضاياه. وفي هذا الإطار يعتزم اتحاد كتاب المغرب الذي سيعقد على هامش المؤتمر ندوة ثقافية مغاربية عن الإبداع والديمقراطية في المغرب العربي أن تكون المناسبة فرصة لإعلان ميلاد رابطة الكتاب في المغرب العربي، وهو الأمل الذي كان حاضراً لدى المرحوم

يوم تأسيس الاتحاد وظل يراوده حتى وفاته. ونتمنى أن نتمكن من إهداء هذا الإنجاز لروحه الطاهرة.

أما "دار الفكر" التي تجتمع في أبهائها المندثرة اليوم فإننا نتمنى أن ننجح قريبا في إثارة اهتمام المسؤولين إلى ضرورة عودتها بنفس الإسم الذي ابتدعه المرحوم محمد عزيز الحبابي لتكون مقراً لائقاً بالجمعية التي ظلت منذ تأسيسها مجالاً للحوار والاختلاف، وإطاراً للدفاع عن مقومات ثقافتنا الوطنية.

رحم الله الأستاذ محمد عزيز الحبابي وأسكنه فسيح جناته والسلام عليكم ورحمة الله.

# الفكر المتحرك

**■ عبد الكريم غلاب**

---

أعترف بأنه يعز علينا أن نجتمع في حلقة ثقافية فكرية دون أن يكون محمد عزيز الحبابي بيننا أو مترئسها. ذلك أننا منذ أنْ عرفنا عزيز الحبابي، ولعلي من أقدم الذين ربطتهم رابطة المعرفة معه. منذ عرفناه وهو يبحث عن المنتديات الفكرية ويبدعها ويخلقها خلقاً ليكون رائدها والمتحدث فيها. فإذا ما غاب عن هذه الجلسة الثقافية، فلأن الموت أكبر من أن يطاق وأكبر من أن يتغلب عليه. ولكن عزيز الحبابي لم يمت وإنما ترك في بلده وبين تلامذته وإخوانه الذين أصبحوا جميعهم أساتذة، وأساتذة كباراً، ترك فيهم ما لا يمكن أن يختطفه الموت: الفكر المتحرك.

عزيز الحبابي كان دائماً، منذ صغره، فكراً متحركاً وأذكر أنني، منذ عرفته ووقعت عيناي عليه كان وهو يناولني كتاباً ويأخذ مني كتاباً. منذ ذلك الوقت، كانت الصلة بيننا هي الكتاب، هي الفكر، هي القراءة، هي المناقشة، هي الحوار.. ومنذ ذلك الوقت حتى آخر لحظة من حياته، كان دائما يحرك السواكن. وكان دائماً يفكر ويجعل الآخرين يفكرون معه. وهذه هي ميزة عزيز الحبابي في كل محفل قام فيه، في كل محفل حضره، في كل ندوة حضرها لم يكن يلقى الكلام ليُسمع كلامه ولكن كان يلقي الكلام ليحاورِ ويحاوَر. ولعله كان يقصد إلى أن يستفز الفكر دائماً ليجعل المعارضين له أكثر من المقبلين عليه. ولذلك كان يبتهج كلما عارضه الآخرون. وكان يستحث فكره أيضاً ليعارضه حتى تنشأ المعركة بينه وبينهم وكانت دائما معركة فكرية ولم تكن مطلقاً معركة كلامية ولا معركة شخصية.

هكذا كان عزيز الحبابي.

ومنذ عدت من مصر وعاد من باريس، ولعل ذلك كان في أوائل الاستقلال، حينما عاد من باريس وقد عدت قبله بكثير، التقينا في درب واحد. سكنا في دارين متقابلتين، ولذلك كان يسهل علي أن ألتقيه في كل لحظة وكان يسهل عليه أن يلتقي بي في كل لحظة ولعل في منتصف هذا الطريق الضيق، نبتت فكرة «اتحاد كتاب المغرب» و«دار الفكر» وداره كانت هي الأولى دار الفكر. كان يجمع حوله كل المفكرين وكانوا قلة آنذاك. كان يجمع حوله كل الأساتذة وكانوا قلة آنذاك. كان يجمع حوله كل براعم الكتاب وكانوا قلة آنذاك. كان يجمعهم حوله ليفكروا معه وليقرأوا وليبحثوا وليناقشوا. ومنذ ذلك الوقت.. منذ تلك الساعات الحرجة في تاريخ حياة بلادنا، نبتت في ذهنه فكرة إنشاء «اتحاد كتاب المغرب العربي». وكانت فكرة رائدة حقاً ولكنها كانت فكرة صعبة التحقيق. لأن المشاكل كانت أكثر من أن تحتمل وجود اتحاد كتاب للمغرب العربي آنذاك.

ولعل هذه الفكرة الرائدة، كانت رائدة في العالم العربي جميعه. فلم يكن هناك أي اتحاد للكتاب في كل البلاد العربية. بل كان المغرب في مقدمة الذين أنشأوا «اتحاد الكتاب» وتبعته معظم الدول العربية بعد ذلك، ثم أنشئ «اتحاد كتاب العرب» وكان الدكتور الحبابي في مقدمة منشئيه.

والدكتور الحبابي، لم يقتصر عمله على «اتحاد الكتاب» بل كان يأخذ من «اتحاد الكتاب» ومن «دار الفكر»؛ كان يأخذ منهما مكاناً لتحريك السواكن - كما قلنا -. ولذلك كان يجمع حوله ندوة في كل أسبوع. وكان كسكس الأربعاء مناسبة طيبة تجمع حول هذه المائدة البسيطة المتواضعة مجموعة من الذين يستطيعون أن يفكروا وهم يأكلون ويستطيعون أن يفكروا وهم جياع..

وكان الدكتور الحبابي بأفكاره هذه البسيطة، التي كانت أحياناً تثير بعض النقد. كان بأفكاره هاته يخلق مجالات للحوار وللمناقشة وللبحث وللعمل وللفلسفة. و«اتحاد الكتاب» في مقدمة أعماله لا يترك كتاباً يصدر إلا ويدعو د. الحبابي إلى مناقشته ويدعو الذين يثيرون حول هذا الكتاب كثيراً من الجدل - وكان في مقدمة الذين يجادلون وينقدون، وكان في مقدمة الذين يُجادَل عنهم - إذ صح التعبير - وينتقدون. وكانت كتبه في مقدمة ما يقدمه للمشرحة. وكان بذلك يعطي المثل للناقدين أيضاً، لأن الإجتماعات أو الحوارات أو هذه اللقاءات الفكرية، كانت مدرسة تعلم فيها الكثيرون كيف يقرأون الكتب وكيف ينقدونها.

كثيرة هي أعمال د. الحبابي التي لا نستطيع في هذه الأمسية المحدودة الزمن أن نحددها. ولكن د. الحبابي كان مع ذلك أستاذاً؛ أستاذاً في الكلية. والكلية لم تكن عنده

مدرسة وإنما كانت كلية حقيقية. كان كمدارس المفكرين والفلاسفة اليونانيين، لا يجتمع حوله التلاميذ ليلقنهم مبادئ الفلسفة أو تاريخ الفلسفة أو كيف فكر الآخرون منذ آلاف السنين وكيف كتب الآخرون الفلسفة. ولكنه كان يعلمهم كيف يفكرون في الفلسفة، ولذلك كانت دروسه عبارة عن أفكار يعرضها على طلبته يناقشونه فيها ويناقشهم فيها ويخرج سعيداً من الدرس وقد آستطاع أن يجعل منهم طلبة علم.

كان يخرج من الكلية، كما كان يخرج من الأكاديمية بعد ذلك وينادي على أصدقائه؛ هل منكم من يستطيع أن يمشي. وكنا نجاريه في المشي، كنا نجاريه ولو أنه أحيانا كان يعجزنا لأنه يطلب منا أن نسير أكثر مما نطيق ولكنه مع ذلك كان السير معه لذيذاً وجميلاً، وكان ممتعاً، لأنه كان يفكر معنا ويدفع بنا إلى أن نفكر.. وكانت المرحلة التي نقطعها من الكلية إلى داره أو من مكان آجتماع الأكاديمية إلى الفندق كانت مدرسة.. كانت فصلاً من فصول الكلية.. نسير فيها ونحن نفكر. ونحن نناقش، ونحن نعرض لأفكار جديدة أحيانا، طريفة أحيانا. ولكنها كانت دائماً كالدكتور الحبابي جليلة دائماً وطريفة دائماً.

وقد ذكرتني حواراته ونحن نمشي بالمشائين القدماء (لعله أخذ منهم الدرس وكان منهم وكان أصدقاؤه من هؤلاء المشائين الذين يفكرون وهم يمشون).

وفي أكاديمية المملكة المغربية. في الأكاديمية حقيقة، كانت وما تزال هذه الأكاديمية، يمكن أن نقسمها إلى قسمين؛ قسم هادئ مستقر الرأي يقرأ بحثه ولكنه لا يتحرك صوته؛ وقسم كان يثير المشاكل ويثير الجدل ويثير الحوار ويثير أحيانا الصخب، وفي مقدمة هؤلاء الذين كانوا يثيرون الصخب والجدل د. الحبابي. فما من جلسة عامة أو خاصة إلا ود. الحبابي كان رائداً فيها، كان شجاعاً فيها. كان يعلن فكره ولو تقبل في سبله ما تقبل من كلمات نابية أحياناً وكلمات لا أستطيع ماذا قيل للدكتور الحبابي ولكنه مع ذلك كان يبتسم لأنه استطاع أن يحرك القاعة والقاعة كانت معه دائماً. وكان د. الحبابي في الأكاديمية لا يسكت ولا يستمع فقط إنما يحرك دائماً بكلماته وبتدخلاته العديدة، يحرك دائماً الأفكار الساكنة الجامدة، وكان بذلك أكاديمياً بكل معنى الكلمة، لم يكن أكاديميا جامداً وإنما كان أكاديمياً متحركاً.

الدكتور الحبابي لم يكن يفكر وهو جالس على مقعده أو على كرسي الدرس، وإنما كان يفكر بقلمه أيضاً، كان كاتباً. لا يمكن مطلقاً أن يفكر في شيء إلا كتبه، وهذا هو الذي جعل من مفكرنا الكبير كاتباً كبيراً.

الدكتور الحبابي كتب في الفلسفة، واعتبره الكثيرون فيلسوفاً ليس غير. ولكنه كان أديباً إلى جانب كونه فيلسوفاً، في كلماته وفي تدخلاته وفي أحاديثه، كان يبرز كأديب أكثر مما يبرز كفيلسوف.. وكان في كلماته من الوعي بجمال الكلمات وبجمال الأشعار وبالمنطلقات الإنسانية ما جعل منه أديباً متميزاً. ولكنه كان إلى جانب هذا وهو المفكر والعالم يخلط ويمزج بين الفلسفة والإبداع.

ولذلك حينما نقرأ كتبه الإبداعية شعراً أو رواية، نشعر أنه كاتب متميز ليس كأولائك الكتاب المبدعين الذي يعطون كل ما عندهم إبداعاً ولكنه كان يعطي كل ما عنده فكراً وإبداعاً في نفس الوقت، وهذه ميزة أخرى من مزايا الدكتور الحبابي.

الدكتورالحبابي حينما فقدناه، فقدنا كَل هذا الذي تحدثنا عنه وكل هذا الذي سيتحدث عنه الآخرون. فقدنا فيه الرجل الذي ملأ زمانه ومكانه.. الرجل الذي كون أصدقاءه وطلبته.. الرجل الذي لم يكن يستطيع أن يجلس وحده وإنما كان دائما معه فكرٌ يحاوره، إذا لم تجد رجلاً أو سيدة يحاورهما اتخذ من قلمه محاوراً ومن قرطاسه محاوراً.

هكذا كان الدكتور الحبابي

وقد فقدنا ليس فقط أخاً عزيزاً ولا عالماً ولا مفكراً وأديباً، ولكن فقدنا أيضا الرجل الذي ترك بصماته على كل الحركات الفكرية في هذه البلاد منذ أزيد من 40 سنة.

رحم الله الفقيد وأسكنه فسيح جناته وعوضنا وعوض آله خيراً، وجعل من طلبته مشائين يسيرون على منواله.

والسلام عليكم ورحمة الله.

# مشروع ثقافي دينامي

**■ أحمد اليبوري**

---

إنه لمن باب الاعتراف بالفضل لذويه أن يقيم اتحاد كتاب المغرب، يومين دراسيين في الذكرى الأربعينية لوفاة أخ كريم، عزيز علينا، ولعميد مقتدر ساهم بقسط وافر في ترسيخ التقاليد الجامعية ببلادنا. وقد سبق للاتحاد انطلاقاً من نفس الوفاء والاعتراف أن نظم ندوة تكريمية للمرحوم محمد عزيز الحبابي، في حياته ألقيت خلالها شهادات ودراسات تناولت أعماله الفلسفية والأدبية، وكان لهذا أطيب الأثر في نفسه الطيبة الطاهرة.

ARCHIVE

لقد كان المرحوم محمد عزيز الحبابي من أولئك الذين يمتكلون القدرة على الربط بين الفكر والممارسة، وقد تمثل ذلك ناصعاً في تأسيسه، مع ثلة من المثقفين لاتحاد كتاب المغرب، فصدق عليه ما ذكره أحد الكتاب بأن ( لا شيء يكتب له البقاء أكثر من فكرة مهيأة، بشكل بديع، لا للانغراس فقط في جوهر الأعمال الأدبية أو الفكرية، بل أيضاً للصعود ثانية إلى تخوم التجارب المحسوسة التي تجسد نبع تلك الأعمال وبنيتها)(1).

لا أريد أن أربط اختيار المرحوم للثقافة، كهدف أساس في حياته. بإرغامات ظروف سياسية وتجربة حزبية خاصة، ولا بتدخل عنصر الصدفة، ولا بتخطيط مسبق خارجي، رغم حضور كل هذه العوامل، بشكل غير مباشر، وبدرجات متفاوتة، بل أربط ذلك الاختيار بالمشروع الثقافي الكبير لمحمد عزيز الحبابي، حيث تتجاور دار الفكر، وكلية الآداب، كفضاءين ثقافيين مختلفين ومتكاملين، وإن كانت دار الفكر التي احتضنت اتحاد كتاب المغرب، في مرحلة التأسيس، تعد الفضاء الأكثر انفتاحاً على المجتمع الأدبي والفني وعلى الإبداع بصفة عامة.

ولا غرابة أن يضطلع المرحوم بهذا المشروع الثقافي المتعدد المشارب، والأهداف، فقد كان يؤلف في الفلسفة ويجتهد في توظيفها لقراءة متميزة للفلسفة الإسلامية (الشخصانية الإسلامية)، كما كان يسعى للخروج بنظرية غدية أو ثالثية، في محاولة للانفلات من التبعية للفكر الغربي، وهو، إلى ذلك، يبدع في المجال الروائي. (جيل الظمأ، إكسير الحياة) والقصصي (العض على الحديد)، وفي ميدان الشعر (بؤس وضياء، - نشيد الأمل...).

هذه الثقافة الخصبة المتنوعة، وذلك التشبع بالفكر الفلسفي وبالآداب والفنون على اختلاف تجلياتها، ساعدت المرحوم على مَنْح اتحاد كتاب المغرب، خلال فترة رئاسته التأسيسية، نزعةً إنسانية متفتحة، حذرة، في فترة كانت تغلي فيها الساحة الثقافية المغربية، بلوينات من الخطاب الماركسي، والآخر الوجودي، حول الالتزام، والثورة، والتغيير، والمثقف العضوي والواقعية الاشتراكية، وكان رحمه الله يواجه كل ذلك، منذ البداية مُرَدِّداً : (ستكون المجلة (آفاق) ملتقى مختلف الاتجاهات، ستكون مرآة لمختلف الحركات الفكرية بالمغرب الكبير، لا مجلة **هيئة ثقافية أو سياسية**، كيفما كانت... فلتكن آفاق ملتقى البوادر وبؤرة احتكاك التجارب، فالتقدم حركة، والحياة الثقافية معركة، إنها معركة ضد كل **إقطاعية فكرية**) (2).

على هذا الأساس يعتبر تأسيس اتحاد كتاب المغرب، من طرف المرحوم محمد عزيز الحبابي في الفترة المشار إليها، اختراقاً غير مباشر للمجال السياسي، وعملاً سياسياً بالمعنى الثقافي العام للكلمة، وذلك ما يفسر إقبال مختلف الفعاليات الفكرية والأدبية عليه وتموقُعِها داخله، في إطار علاقات تفاعل أو تكامل أو توتر حسب الشروط السيوسيو ثقافية السائدة، فكأن هذا الاتحاد عالم صغير يعكس بشكل جزئي ومختصر ما يعتمل داخل العالم الكبير، دون أن يتشكل أو يتكيف وفق رغبة التوجيهات الحزبية أو النصائح الرسمية. فالثقافة، على هذا الأساس، وفي هذا السياق، ليست، في نظر محمد عزيز الحبابي موقفاً محايداً من العالم، وليست انتماء سياسياً مباشراً، ولكنها انتماء إلى قيم وأفكار وميادين معينة، إنها بتعبيره رحمه الله (مجموع أجهزة ذهنية ومعرفية وتقنية وروحية، يُقاومُ بها التخلف، وتُعينُ على إزاحة القناع عن وجه الإنسان، فيُقضَى على البغضاء بين الأفراد، والنفور بين الشعوب) (3)، وذلك ما يؤكده موقف إدريس في رواية **جيل** الظمأ، حيث يقول : (لن يشرفني، بعد الآن، أن أبقى بين جدران غرفتي أمضَغُ الأحلام والخيالات، بينما الناس يقتلعون الحواجز ويتطورون في كل لحظة، أريد أن أوقِف عزمي وجهودي على تقدم أمتي وتطوير بيئتي) (4).

هذا الموقف القوي للمرحوم في تعزيز دور الثقافة، وربطها بالمصالح الوطنية الكبرى،

وإبعادها عن مجال الحساسيات الصغيرة، رغم أنه لم يفهم فهماً صحيحاً، خاصة في مرحلة التأسيس، فإنه أصبح تدريجياً يعتمد كمبدأ أساس يرتكز عليه الاتحاد في علاقاته بمختلف القوى السياسية داخلياً وخارجياً، ومما ساعد علي تحقيق هذه النتيجة وعي مختلف التيارات الفكرية المتواجدة بضرورة التعايش في إطار ديموقراطي سليم، بدل التصدع والانطوائية والتشرذم.

وقد ارتكز المشروع الثقافي لمحمد عزيز الحبابي، في نسق من القيم يمكن إجمالها فيما يلي :

1) ضرورة الحوار مع الذات الحضارية العربية الإسلامية.

2) ضرورة الانفتاح على الآخر في حدود معينة.

3) اعتماد النقد الذاتي.

4) الاحتكام إلى الأصالة في الإنتاجين الأدبي والفكري.

5) العلاقة الجدلية بين الكتابة والوعي (خلق الوعي، تلك مهمة الأديب، وماعدا ذلك فهذَر وصيحاتٌ في صحراء).

6) رفض تقديس الأشخاص والأفكار.

7) رفض مبدأ الفن للفن

8) الاستقلال الفكري.

9) تحريم المفاهيم.

إنها مجموعة من المبادئ تشير في آن واحد، إلى الصرامة والجرأة والنزاهة الفكرية التي كان يتمتع بها أخونا محمد عزيّز الحبابي، منذ أن صاغ تلك الأفكار في أول افتتاحية لمجلة آفاق إلى أن لقي ربه مؤمنا مطمئناً.

وبعد، فهل يا ترى للثقافة، في المجتمعات الثالثية، كلُّ هذه المكانة، وكل ذلك التأثير اللذين عمل المرحوم على تدعيمهما، أم أنها رغم كل الإيجابيات، وكل المنجزات والمكاسب، تعيش أزمة الفئة التي تنتجها، والمتَمثلة كما قيل في (عدم النظر إلى مشاكلها ومشاكل مجتمعاتها بشكل ملائم وواقعي، ورؤيتها لمكانتها وأهميتها التي تفوق وزنها النوعي والفعلي ؟).

ذلك هو السؤال، وتلك هي صورة المثقف عن نفسه، وصورته لدى الآخرين، وكم يبدو البون بينهما شائعاً، غير أن ما يخفف من عزلة المثقف تلك، في واقعنا، أنه، كما ذكر (مُونْتِنْي أن مثل ذلك الفنان الذي كان لا يحظى باعتراف المجتمع، والذي ما فتئ يردد، وهو ممتلئ ثقة بذاته : (أكتفي بالقليل، أكتفي بواحد، أكتفي حتى بلا واحد).

رحم الله أستاذنا محمد عزيز الحبابي. والسلام.

الهوامش :

---

(1) G. Poulet

(2) افتتاحية أول عدد من مجلة آفاق، 1963.

(3) حوار مع جريدة أنوال بمناسبة المؤتمر التاسع لاتحاد كتاب المغرب.

(4) جيل الظمأ.

# حيوية متدفقة

**■ محمد برادة**

---

هناك شخصيات لا يمكن أن نتحدث فقط عن إنتاجها الفكري والإبداعي، لأن ذلك لا يفي بحقها، ولا يُجسّد صورتها بكيفية متكاملة. والمرحوم محمد عزيز الحبابي هو واحد من تلك الشخصيات التي لا مناص من استحضار وجودها عبر الحركات والكلمات والتلفّظ وردود الفعل، وعبر ما تُضفيه من تلاوين على اليوميّ المألوف، المكرور. إنه لا مناص من أن نحاول استحضار الكثافة التي كان المرحوم الحبابي يعيش بها تفاصيل الحياة وخاصة في مجال الثقافة والتفكير، هذا المجال الذي استأثر باهتمامه ونشاطاته منذ عودته إلى أرض الوطن، بعد الاستقلال، مزوَّداً بخلاصة ما بلوره الفكر الفلسفي الأوربي خلال الخمسينات.

وفي لحظات الذكرى هذه، تقفز إلى ذهني صورة لقائي الأول بأستاذي محمد عزيز الحبابي. كان ذلك بشارع محمد الخامس في الرباط، صحبة الصديق عبد الجبار السحيمي الذي قدّمني إليه بعد عودتي من القاهرة في صيف 1960 . وكان من عادة المرحوم أن يُخصص وقتا للمشي بالشارع جاعلاً من تلك الفسحة موعداً للقاء الشباب من الطلبة والمعجبين. وكان موكب السّي الحبابي أشبه ما يكون بالحوار السقراطي المشّائي، لأن حيويته المتدفقة، وشغفه بالمناقشة يجعلان من تلك اللقاءات العابرة، فرصة لتوليد الأفكار والمشاريع. وكان في تلك الفترة يهيئ لتحقيق فكرة اتحاد كتاب المغرب، ويتسقّط أخبار الشباب الذين يكتبون وينشرون. وأذكر أنني – خلال ذلك اللقاء المتحرك الذي تكرر مرّات عديدة – قد تعرفت بفضل الدكتور الحبابي على مجموعة من المهتمين بالأدب والفكر. لقد كان بمثابة همزة وصل، يصل البعض بالبعض ويبذُر بذور التواصل بين المثقفين المغاربة. وكان الحقل الثقافي المغربي، وهو في بداية تشكّله، بحاجة إلى شخصية مثل المرحوم

الحبابي، تتمتع بدينامية لا تعرف الفتور، وبقدرة على التحريك وابتكار المشاريع والأفكار.

كان عنده نفور طبيعي ومتأصل من الجمود والتزمّت والانغلاق على الذات وعلى الماضي. وقد عاد من إقامته الدراسية بفرنسا، مقتنعاً بأهمية الثقافة والفكر وبدورهما الأساسي في تشييد مجتمع ما بعد الاستقلال. كان يرى أن اختلاف الأختيارات والآراء السياسية لا يحول دون التعامل والتساند بين المثقفين والمبدعين لإرساء أساسات الثقافة الوطنية التي كان الجميع يتطلع إليها ويستشعر ضرورتها.

إنه بقدر ميله إلى العمل والإنجاز بقدر ما كان يعرض عن تسطير البرامج والمشاريع الفضفاضة. العمل بسرعة وبالإمكانات البسيطة المتوفرة هو ما كان يوجهه في مبادراته داخل الحقل الثقافي المغربي عند بداية الستينات.

من ثم جاءت مبادرته ودعوته لإنشاء اتحاد كتاب المغرب العربي، مستجيبة لانتظار قائم عند المثقفين والمبدعين - ومعظمهم في أول الطريق آنذاك.

كان يراهن على الكتاب الشباب وهم عند العتبة الأولى من سلّم الأدب الطويل، وكان يؤثر الجمع بين مجالات الإبداع والفكر والثقافة على اختلاف أشكالها وطرائقها. فذلك هو السبيل لمنح الثقافة المغربية حظوظا في التخلُق والتبلور وسط مجتمع منصرف بكليته إلى مواجهة المشكلات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية وكان وجود بعض الكتاب والمثقفين الجزائريين بالمغرب، وعلى رأسهم المرحوم مولود معمري، عنصراً حاسماً في اقتناع الدكتور الحبابي بتوسيع إطار الاتحاد وجعله تجسيداً رمزياً لمشاعر التضامن والوحدة التي كانت جزءاً مشتركاً من معتقدات شعوب المغرب العربي وتطلعاتها.

لقد كانت شخصية الحبابي ضرورية لكي ينطلق اتحاد كتاب المغرب العربي الذي واجه صعوبات كثيرة بسبب حرصه على استقلاليته واستيعابه لكل الاتجاهات والآراء. وكان لابد من مرونة شخصية الحبابي ليتمكن الاتحاد من البقاء والاستمرار خاصة في فترات التأزّم السياسي وما رافقها من توتر وقمع. إن البناء في مجال الثقافة ليس أمراً سهلاً في مجتمع مثل مجتمعنا، وهذا ما نلمسه حتى اليوم ونحن نعاني أوضاع الكتاب المادية، ونعاين الميزانية الهزيلةالتي يتكئ عليها اتحاد كتاب المغرب ليواصل دوره في دعم الثقافة المغربية وإسماع صوتها.

لكن شخصية المرحوم الحبابي وما تميزت به من حيوية متدفقة، متجددة، لا يمكن أن تكتمل بدون استحضار دوره في إرساء لبنات كلية الآداب بجامعة محمد الخامس. لقد فتح المجال أمام المتخرجين المغاربة العائدين من جامعات الشرق العربي ليدرسوا بالكلية الفتية، وساند تدريس الأدب العربي الحديث وشجع على تطبيق المناهج المتطورة. وعرفت شعبة

الفلسفة في عهده انفتاحاً على التيارات الفلسفية الغربية من خلال استدعاء أساتذة وشخصيات مرموقة لإلقاء المحاضرات والمشاركة في ندوات من أمثال جان لاكروا، وبول ريكور، ولويس كاردي...

وما أزال أتذكر لقاءاتنا الأسبوعية معه عندما كنت أحضر شهادة الدروس المعمَّقة في الفلسفة، وكان جزءٌ منها عن ابن خلدون، فكان يقدم لنا أفكاراً ومقترحات لإعادة قراءة المقدمة بطريقة تقرِّب ابن خلدون من أسئلتنا الراهنة.

كان حريصاً على أن تغدو كلية الآداب مركز إشعاع وتجديد للتفكير. وكثيراً ما لقي في سبيل ذلك مضايقات وعداءات من لدن الأساتذة المحافظين المحدودي الأفق.

ومن السمات الأساسية في شخصية المرحوم الحبابي، روح المرح و"البَسْط". أذكر، أول ما قابلتُه، أنه كان يتكلم بالدارجة العربية وبلهجة فاسية، من غير أن يخلط كلامه بالكلمات الفرنسية كما كان شائعا آنذاك، وما يزال.

لفت ذلك نظري، لأنني كنتُ أتوقع بعد إقامته الطويلة بفرنسا أن تتوارى ذاكرته اللغوية الأولى. لكن حرصه على التحدث بالعربية كان مرتبطاً أيضا - فيما يُخيَّل إليَّ - بانشداده إلى المزاح والبسط عبرما استوعبته ذاكرة الطفولة وهي تمتح من لغة الأم. لكن المرحوم الحبابي كان يتَّخذ من البسط وسيلة لنسج الألفة بينه وبين الآخرين، ووسيلة، في الوقت نفسه، لتوليد الأفكار وتقريبها من الحياة اليومية. والذين استمعوا إلى محاضراته أو تدخلاته الإذاعية والتلفزيونية، يتذكرون ولا شك تلك القدرة على مزج الأفكار بالأمثلة والطرائف المستمدة من المعيش ومن حياة الناس. لم يكن يتهيب من أن يتناول الموضوعات والأسئلة الكبيرة ببساطة وجرأة يصوغها في لغة مفهومة ويربطها بأشياء الحياة ومشكلاتها.

وبذلك استطاع أن يَرْدِمِ الهوة المصطنعة بين الثقافي واللاّثقافي وأن يحث الناس، وفي طليعتهم طلابه، على الجسارة في التفكير والتعبير. وهذا ما جعل علاقتي به، رحمه الله، متسمة بالصراحة والمكاشفة واحترام الآراء المختلفة. وكنت دائماً أسعد بلقائه لأن كل لقاء كان يتيح لنا فرصة للبسط والفكاهة المنعشة، وهو مطلب بدأ يتوارى اليوم في ظل اللغة المحسوبة وجهل النفوس بقيم الضحك والسخرية الذكية.

على امتداد الثلاثين سنة التي عرفت خلالها المرحوم الحبابي، ظلت صورة شخصيته عندي متسمة بالحيوية المتدفقة والعمل الدؤوب في مجال الفكر والثقافة برؤية متفتّحة تنفر من الجمود والتحجّر، وتسعى إلى التجديد والتَّطوير. لذلك فإن حيويته وانفتاحه سيظلان معلماً بارزاً يُستَدلُّ به في مجال العمل الثقافي بالمغرب.

رحم الله أستاذنا الدكتور محمد عزيز الحبابي ورزق زوجته وابنه وأصدقاءه الصبر والعزاء.

# شعلة فكر.. عمق إنسان

■ **مبارك ربيع**

---

رجل بسيط.. جو بسيط في السلوك والمعاشرة، معلم فيلسوف.. باحث جامعي.. مؤسس وأكاديمي..

كلها مداخل ممكنة لشخصية وتراث أستاذنا المرحوم محمد عزيز الحبابي، جزاه الله خيراً عما علمنا، وعما ترك لنا.. وقد ترك لنا فيما ترك، ضخامة المسؤولية الثقافية التي كان نضطلع بها وحده، مالئا علينا الساحة، تاركاً لنا فرصة الراحة أو العبث واللهو كأطفال - رغم تقدمهم في السن - يرتعون تحت غطاء المسؤولية التي يرفعها عنهم الوالد السمح الرحيم.. رحمه الله..

أيها السادة /

لتسهيل مهمتي الصعبة، في تناول الحديث الأصعب عن فقيدنا وشيخنا محمد عزيز الحبابي، أقتصر على ثلاث سمات من شخصيته ومساره الفلسفي والإبداعي، أو على الأصح ثلاث زوايا.

1) **التفتح الفكري** : ويتمثل هذا التفتح في القدرة المستمرة على التطور مع المتطلبات الفكرية والاجتماعية، إنه تجسيد لمفهوم الصيرورة Devenir في نمط فكري إبداعي وفي سلوك يومي، وهكذا فإن هذه الصيرورة رغم أنها في الأساس هيجلية، إلا أنها بتجاوزها لحدود الفكرة، وتمثلها في السلوك، تنتقل عند الفيلسوف الحبابي إلى ما يطلق عليه "الحينونة" L'Entrain-de وتعني أن الكائن البشري، وهو ليس أي كائن بل هو شخص، هو دائماً في انتقال من حال إلى حال، وهو في حالة إنجاز لشيء وامتداد نحو شيء

آخر.. أو في تحول مستمر من مشروع إلى مشروع، مع الإلحاح على الصورة الخطية للمفهوم المقابل للفظ المشروع والمركب من مقطعين مرتبطي علي النحو التالي : Projet.

وفي هذا التوجه، لا يصعب تبين محتوى هذه الصيرورة الهيجلية الأصل، المستجدة علي صورة من حينونة وارتماء نحو المستقبل، مما يجعل الشخص نفسه مجرد مشروع، باعتبارها تحيل إلى كثير من ملامح الديمومة البرجسونية، إذا ما سحبت منها المطلقية الزمانية والروحية عند بوجسون، وتتضح صورة الصيروة.. بل إنها تتضح أكثر في شكلها ومحتواها، إذا ربطناها بالمفهوم الوجودي للماهية والوجود.

فالشخص المشروع الدائمُ التطورِ والتحولِ وعياً وسلوكاً، هو الشخص الذي يتعذر تحديده مسبقاً، فهو المشبع بالوجود أصلاً، بما يجعل مايهيته تابعة لوجوده بتفسير وجودي عام، وهو ما يجعل التصور النفسي الاجتماعي لمفهوم "الهوية" يوجد في صميم الصيروة لدى الحبابي، فهي صيرورة متميزة، باعتبارها تأخذ من عدة مذاهب ونظريات فلسفية، متجهة في ذلك نحو التمييز الذي سيزداد وضوحاً عند الفيلسوف الحبابي، حتى في نطاق الفلسفة التي ارتبط بها "رسميا" في مرحلة ما وهي الشخصانية.

هذا المسار الموجز المعالم للفكر المتفتح عند الحبابي، هو ما يجعله بعد إنجاز أطروحته الأساسية في De l'être à la personne يستكمل رؤيته النهائية المتميزة بأبعاد "Le personnalisme Musulman" (الشخصانيةالإسلامية).. ذلك آن الفكر المتطور والرؤية المتفتحة المرنة، لا تسمح بالوقوف عند متطلبات الشخصانية المسيحية أو غيرها.. بل إن هذه الرؤية التي تتجسد في فكرٍ وسلوكٍ، يجب أن ترتبط ببيئتها. وكما تتمثل مرونة الرؤية، والقدرة المتطورة باستمرار، لوعيٍ وسلوكٍ هما دائماً في حالة مشروع واقعي في سبيله لأن يتحقق ويبدأ من جديد، فإنها تتمثل في ثنائية المفاهيم التي استخدمها في أهم أطروحاته وهي الثنائية التفائلية :

- من الكائن إلى الشخص
- من المنغلق إلى المنفتح
- حرية أو تحرر ؟

وقد رافقته هذه الرؤية، حتى في إبداعاته الأدبية الشعرية والروائية، صريحة أحياناً، كما هو الحال في ديوان "بؤس وضياء"، وضمنيه كما هو الحال في "جيل الظمأ".

هكذا يمكن القول بأن التفتح الفكري لدى الفيلسوف والأديب الحبابي، يقوده

باستمرار لا إلى رؤية نهاية النفق المعرفي والاجتماعي النفسي، بل إلى التطلع إلى الفضاء الرحب، فضاء الإنسان، منظوراً إليه من قبل الإنسان، بأدوات ووسائل الإنسان : فضاء النسبية والاحتمالية والإمكانية.. وتكتمل الرؤية المتفتحة، (وإن كان المراد ألا تكتمل بمعنى الانتهاء وإغلاق الدائرة) عندما ينتقل الفيلسوف الحبابي إلي المستقبلية أو الغدية.. وهي ليست آخر المطاف، فمنطلق الفكر المتطَور المنفتح للفيلسوف الحبابي، يقتضي بأنه كان يفكر في فلسفة إسعاد الإنسان، في فترة ما يجري من تغيرات عالمية، لينشئ رؤية إنسانية كونية تحتمل أن تسمى "البيئة" أو "البيئوية" أو "التساكنية" ... وما شابه ذلك...

2) **اللانسقية** : يبدو تفتح فكر الفيلسوف الحبابي عند ربطه بكافة مرجعياته فكراً مرناً منفتحاً، يستعصي على النسقية والانغلاق في مذهب أو نظرية محدودة بالذات...

ورغم أنه عاش فترة هامة من مرحلة دراسته وتأليفه في فترة ازدهرت فيها الأنساق الفلسفية، ورغم أنه تمثلت الفلسفة الشخصانية كرؤية متكاملة عن الإنسان، إلا أنه سرعان ما يغرد خارج السرب، باحثاً عن هويته الواقعية والمتطورة في نفس الوقت، تبعاً لظروفه وظروف مجتمعه..

بيد أن اللانسقية عند الحبابي، لا تبدو في حدود هذا المظهر رغم أهميته، بل تبدو على الخصوص في اتجاهه إلى الأدب شعراً ونثراً، ذلك أن الصياغة الأدبية للمعاناة، هي في رأيي أوضح ممارسة للتحليق خارج النسقية الفلسفية، بعيداً في رحاب المخيلة وتداخل العوالم والتطورات..

ولم يكن الفكر الفلسفي ليغيب أو يتوارى، بل على العكس من ذلك، فإن الصياغة وحدها هي التي تختلف، وكذا أدوات التعبير وأشكاله.. فسواء في شعر الحبابي أو قصصه أو رواياته، تبرز الفكرة الفلسفية، عروساً زاهية تزف في أبهى احتفال إنساني إلى الإنسان.. عقلاً وسلوكاً ووعياً.

إن معاناة الإنسان في سعية إلى التحرير الاجتماعي، وكسر طوق التقاليد الجامدة المكبلة، هو ما يحرك بطل "جيل الظمأ" ورمز الجيل المتعطش إلى التحرر الاجتماعي الواقعي، لا إلى تصور هلامي لحرية ميتافيزيقية..

والشعور الإنساني بالضيق، أو الحصر النفسي المتولد عن وعي شقي حاد بالمسؤولية، هو ما يلهب حوافي الشعور في اختراقها لجحيم البؤس، في ارتماء الذات نحو الضياء.. ومأساة العلاقة بالآخر القريب أو البعيد، عندما تصبح الذات بالنسبة إليه مجرد هيكل مكشوف، أو عندما يصبح هذا الآخر لا يغري ببحث أو اكتشاف، هو مبرر "العض على الحديد".

هكذا تصبح اللانسقية في خدمة الفكر الفلسفي، ويُصبح التعبير الإبداعي الأدبي أجلى مظهر لِلاَنسقية الفكر عند الفيلسوف الأديب محمد عزيز الحبابي.

3) **الدقة المعجمية** : وتتجلى هذه السمة من شخصية محمد عزيز الحبابي في مختلف حياته العلمية.

فمحاضراته بالجامعة، وجملة كبيرة من إنتاجه، كانت تتركز حول تحديد المفاهيم و المصطلحات، وممارسة التوليد والاشتقاق والتعريب في المجال المعجمي..

إن السعي لوضوح الفكرة، وتحديد المفهوم فيما تركه الحبابي مثل قاموس "مصطلحات فلسفية" أو غيره من جملة اجتهاداته اللغوية مع المجامع العلمية، لم يكن ليختلف في شيء عما لمحنا إليه من سمات المرونة الفكرية، واللانسقية، بل إن هذه الدقة المعجمية تعتبر مظهراً مكملا للسمتين السابقتين.

وتصور الحبابي للغة باعتبارها في خدمة الفكر، وطوع إرادة الإنسان المبدع، واعتباره للَّفظ والعبارة باعتبارهما شحنة حضارية إنسانية وجدانية واجتماعية، هو ما يجعل تعامله مع اللغة، تحقيقاً لهويته الفكرية واللانسقية، كالحال في التعامل مع النظريات و المذاهب الفلسفية

إن مجال التفلسف، كمجال الأدب، والتعامل مع الأفكار. فالممارسة اللغوية ومستوى التفكير، كمجال السلوك اليومي، كلها واجهات من مزايا تلتقي حافاتها، وتتكامل صورها، لتعكس ملامح رجل بسيط.. جد بسيط.. متعدد المواهب.

# كان يأبى على فكره أن يستقيل

**■ بنسالم حميش**

قديما قال الفلاسفة في موضوع الموت أن نتفلسف، معناه أن نتعلم كيف نموت، معناه أن نفكر في الموت، والتفكير في الموت ليس من أجل تبني موقف التقاعس أو موقف عبثي إزاء الحياة، بل من أجل أن نكون مهمومين بالزمن الذي يمر ومن أجل أن نعبيء طاقاتنا وقدراتنا من أجل إعطاء معنى للحياة.

على ذكر الموت، تحضرني هنا معلومة كان فقيدنا يبلغها لنا في موضوع حوار أو محاضرة بالأحرى، كان ألقاها الفيلسوف الفرنسي المثالي «ليون براشفيك» حول الموت. وكان موقفه هو موقف معروف في الفلسفة اليونانية عند الأبيقوريين وعند الرواقيين؛ متضادان لايلتقيان إلا في التنافر أو اللامبالاة؛ بمعنى عندما أكون لايكون الموت، وعندما يحضر الموت لاأكون أنا.

وكان من بين الحاضرين فيلسوف وجودي مسيحي وهو «كابرييل مارسيل» الذي أخذ الكلمة عندما فتح الحوار ليسأله سؤالا؛ نعم لا يعني موت «ليون برانشڤيك» بالنسبة ل «ليون برانشڤيك» شيئا، ولكن سؤالي ما معنى موت «ليون برانشڤيك» بالنسبة له «لمدام أو السيدة برانشڤيك» وطبعاً بالنسبة لأحبتك ومن ستخلفه بعدك؟ من هذه الزاوية أقول لقد كان موت الأستاذ عزيز الحبابي خسارة كبرى وخسارة لا تعوض. كلٍ مناله ذكريات مع الفقيد.. واسمحوا لي بأن أسرد ذكرى واحدة لا أكثر، لأني بها سأقول كم أنا مدين لهذا الرجل بالتوجه الذي أخذته في دراساتي.

منذ 26 سنة خلت - كما أتذكر - ولجت الكلية بنصيحتين؛ واحدة من الأستاذ حسن المنيعي وكان آنذاك أستاذي في العربية بالثانوية يقول لي فيها عليك بالأدب العربي، وأخرى من أستاذي بالفلسفة يقول لي؛ عليك بالفلسفة.. وقضيت ما شاء الله من الوقت حائراً متردداً. وقلت مع نفسي قضية مثل هذه لا يمكن أن ينفع فيها إلا الفيلسوف، إلا الرجل المحنّك في أعمال الفكر، وطبعاً لم أجد أمامي إلا عميد الكلية إذاك وهو في نفس الوقت فيلسوف ومفكر، فطلبت موعداًواستقبلني حيناً ربما لأنه استغرب السبب الذي وضعته على الورقة لتبرير الزيارة؛ أطلب من سيادتكم أن تساعدوني على الإختيار.

عندما استقبلني طرحت عليه القضية طبعاً فابتسم وقال؛ والله إنك تذكرني بطالب أتى يوما ليقابل "سارتر" ويطرح عليه سؤالا؛ هل أذهب لأتطوع في الجبهة من أجل محاربة النازيين أم أظل إلى جانب أمي المريضة والمعوزة؟ فكان جواب "سارتر" ولحسن حظي كنت قد قرأت "الأيدي القذرة"؛ كان جواب سارتر لهذا الطلب؛ عليك أن تختار. فقال لي؛ هل أكرر عليك نفس النصيحة؛ عليك أن تختار؟ ولكنه رآني فعلا في حيرة كبيرة فقال لي شيئاً أعتز به كثيراً؛ في جميع الأحوال ومهما كانت نصيحتي؛ عليك أن تختار، لكن أرى حسب سجلك المدرسي أنه بإمكانك أن تسجل نفسك في شعبة الفلسفة وأعتقد حسب تصوري أنك إذا اخترت هذه الشعبة ستظل في علاقة مع الآداب وربما إذا اخترت الآدب فستودع الوداع الأخير الفلسفة.. هكذا، ولكن دائما بطريقة جد لطيفة وجد ذكية.. قلت له لي حيرة أخرى؛ هل أسجل نفسي في القسم الفلسفي بالعربية أم بالفرنسية فقال لي والله أنت كثير الحيرة وكثير التردد، حسب سجلك أنت جيد في العربية ويمكنك أن تتابع دروسك في الفرنسية وأن تحضر الدروس جميعها..

بعد سنة (1967) أتذكر أني أعطيته نصاً قصصياً قصيراً. وبسببه قال لي؛ لا بد وأن تدخل إلى «اتحاد كتاب المغرب» ولك الحق في العضوية.. قلت له أنا لازلت طالباً، قال لي؛ لا، ستكبر أو بعبارة ربما فلسفية؛ ستتشخصن داخل هذا الإتحاد.

فقدنا في هذا الرجل، رجل الثقافة المتفتحة على العالم وعلى الآخرين.. فقدنا فيه كذلك رجل الوصل واللقاء بين حقول معرفية وإبداعية شتى. ولعل نموذجه في ذلك «غوته» وفلاسفة عصر الأنوار و«سارتر» و«مالرو» بالنسبة لقرننا وما إلى ذلك.

فقدنا فيه كذلك رجل النضال الثقافي رغم كل شيء، رغم الصعوبات ورغم المثبطات.

كان دائماً يقول أنا متفائل ولكن تفاؤلي درامي أو تراجيدي بمعنى أني واعٍ بالصعوبات والمتطلبات ولكن لابد من أن أتحرك وأعمل لأني بهذا أعبر أنني أعيش وأنني أحيا.

قدرته على التحرك والسعي كنت أغبطه عليها. وربما قد يغبطه عليها حتى من هم في سن آبنه.

قدرته على الحركة والإتصال والتواصل عنصر آخر أتمنى أن نفكر فيه قليلا ؛ وهو غيرته على الثقافة المغربية وعلى النبوغ المغربي ضداً على من كان يسميهم ب «المثقفين المفرعنين» ويقصد بهم طبعاً المصريين على وجه التحديد. وكان لا ينظر بعين الرضى لهذه المركزية المصرية الشامية لأنها تقوم دائماً على أساس أنه لا شيء هناك في الساحة سواها.

كتب ذات مرة فقيدنا عن فيلسوفين فرنسيين هما «جون لاكروا» و«إيما نوبل مونييي» أن فلسفتهما ليست نظاماً فلسفياً، بل مجموعة التزامات ومواقف اتجاه العالم الحديث. ويؤكد على الطابع الديني والأخلاقي المناضل لتلك الفلسفة، وبناءاً على هذا الثبت قد لا أتحرج شخصياً في اعتبار فلسفة أستاذنا هي أيضاً أخلاقاً، وأقول هذا لاسيما وأننا اليوم أكثر من ذي قبل، نحن في أمس حاجة إلى الأخلاق في حياتنا السياسية كما في حياتنا العامة... إنها إذن أخلاق ؛ أو إن شئتم فلسفة ذات مقاصد أخلاقية، محركها التجاوز والتخطي [من إلى] من الكائن إلى الشخص، من المنغلق إلى المنفتح.

تنفرد هذه الشخصانية عند فقيدنا بتجاوزها للنزعة الفردانية التي ظهرت بها فلسفة الأب الروحي ل «الشخصانية»وهو «رونوفيي». كما أنها تقوم بالتأكيد على التواصل بين الذوات. والتواصل كممارسة لعملية التَّشَخْصن أو الإنتقال من الكائن إلى الشخص.

سمة ثانية في هذه الفلسفة هي القول بإمكانية تحديد الشخص ولكن ضمن سيرورة كتوتر نحو التحرر والتعالي وتجسيد القيم. وسمة أخرى هي إقامة جدلية، أسفلها الفرد ومتوسطها الشخص وأعلاها الإنسان. إنها جدلية تقوم على الزمن الشخصاني كحق لتجاوز وتحيين واستباق أو بعبارة أعم «الحينونة» كما سبق للأستاذ ربيع أن أشار ؛ l'entreinte de. وهو ليس بزمن فيزيائي طبعاً ولا بزمن فلاسفة العود الدائم ؛ L'éternel retour.

وأخيرا لعل أهم نزعة طبع بها المرحوم فلسفته هي الواقعية التي تعني ضرورة وقوف الشخصانية على عطاءات العلوم الإنسانية وعلى رأسها طبعاً علم الإجتماع وعلم النفس إذ أن أية فلسفة من دون هذه المعرفة تسقط في التقوقع والتجريد.

والطابع الثاني لهذه الشخصانية الواقعية؛ هو واجب الإنكباب على قضايا الإنسان المستعصية والإلتزام بالبحث فيها.

أيها الإخوة.

إذا كانت الدراسات التراثية قد حولت بعضها إلى متكلمين جدا. وكانت محاولاتنا الفلسفية تشكو من أزمة إبداع وتأسيس فإن ما نستشفه في كتابات المرحوم، بدءاً من «من الكائن إلى الشخص»، هو تلك القصود والطموحات الفلسفية الحقة التي تتبلور كلها في الجهاز المفاهيمي لشخصانيته الواقعية. المناخ عنده هو طبعاً مناخ التيارات الفلسفية المعاصرة الكبرى وريثة الفلسفة الكلاسيكية. وطرق التفكير لديه تتسم بقوة التكوين والإستيعاب، وبالإجتهاد والتميز الشخصي.

إن شخصانية المرحوم الواقعية في تصوري أو في حكمي اصطدمت بالواقع المغربي والعربي بما هو عليه مؤسساتياً واجتماعياً من تأخر وهجانة وسلبية. إنه واقع من شأنه إرهاق الفكر وتفتيته بل وتشريده ثم النزول به إلى استعمال أساليب الخداع والمداراة أو ممارسة الإنزواء والرفض السري. إلا أن المرحوم كان يأبى على فكره أن يستقيل أو أن يحال على المعاش. وهكذا كنا نراه يجتهد لا في رصد ذلك الواقع والبحث فيه فحسب، وإنما أيضاً في السعي إلى تغييره ومحاولة التأثير فيه. ولعل في التحول «الغدوي» نسبة إلى فلسفته الغدية لعل في هذا التحول الغدوي في فكر فقيدنا رداً كذلك على المساومة التاريخانية ونزعتها الحتمية. وهو رد يمكن صوغه في شكل تحد؛ أيها المؤرخون أو أيها التاريخانيون ما قولكم في حاضرنا وفيما قد نؤول إليه؟ ما حكمكم في مستقبل ماضينا وتراثنا على ضوء منحانا التاريخي وطبائعه، ما هي توقعاتكم وما هي تباشيركم وما هي إنذاراتكم؟

……

وقد نسترسل طبعاً - والمقام لا يسمح بهذا! - في صياغة ما يضاهي هذه الأسئلة ويبلورها وذلك يوحي من صعوباتنا في أن نكون وأن ننزع إلى المناعة والقوة وإلى دفق الحياة وصحتها.

إني أخيراً أقول بهذا الوعد، وأتحمل فيه المسؤولية؛ إننا سنعيد اكتشاف شخصانية فقيدنا كمتنفس فكري، قابل طبعاً للتجديد. وسنعيد اكتشافها كترياق ضد حالات الإحباط وتدهور المعنويات.

من أحسن أشكال التكريم والذكرى في اعتباري وكما وعد بذلك صديقي محمد الأشعري؛ عقد لقاءات حول هذا التراث من أجل تعميق معرفتنا به من جهة، ومن أجل تعريف الجيل الجديد به من جهة أخرى.

كما أننا مطالبون، جميعاً، أدباء وفلاسفة بمتابعة آراء الرسالة التي أخذها على عاتقه وهي إرساء قواعد الفكر الفلسفي في مجتمعنا، وألا يكون هذا الفكر مبعثاً على الحذر والحيطة أو الخوف والتخوف كما هو عليه الحال الآن.

لابد للفلسفة أن تأخُذَ مقامها في أجهزتنا التعليمية وأن تقوم بالدور الموكل لها في كل الأقطار المتقدمة.

تغمد الله فقيدنا بواسع الرحمة وألهم أسرته الصغيرة وأسرته الكبيرة وجميع أحبته جميل الصبر والسلوان.

والسلام عليكم.

# بديل جديد للفلسفة الشخصانية الواقعية

**■ سالم يفوت**

---

يقف أستاذنا محمد عزيز الحبابي علما شامخا بين أعلام الفكر العربي المعاصر. فهو ينتمي إلى جيل أولئك الرواد الأوائل الذين قدر لهم في الثلاثينات والأربعينات في هذا القرن أن يهاجروا إلى فرنسا أو غيرها من دول أوربا قصد دراسة الفلسفة إلا أنه يتميز عن أولئك الرواد بأنه ظل بعد العودة إلى الوطن في بحث دؤوب عن تلك الفلسفة التي رحل في البداية من أجلها إلى خارج الوطن.

ففي الوقت الذي ركن فيه المرحوم عثمان أمين إلى الجوانية وشعر بنوع من الراحة الفكرية فيها، وفي الوقت الذي اعتقد فيه زكي نجيب محمود أنه وجد ضالته في الوضعانية المنطقية، وظن فيه عبد الرحمان بدوي أن الوجودية والقول بالزمان الوجودي هما قدر الفكر العربي... لم يركب فيلسوفنا دفاعه ويتمسك بالشخصانية، إيمانا منه بأن الفلسفة الحقة هي التي تنتقد نفسها، وأن الفلاسفة الحقيقيين هم الذين ينتقدون أنفسهم.

وتجسيدا لذلك شارك الحبابي في ندوة عقدت بفيينا سنة 1976، كان المساهمون فيها فلاسفة من مختلف بقاع المعمور ينتقدون أنفسهم ويقومون بمراجعة نقدية لأفكارهم الفلسفية الأولى التي استماتوا في الدفاع عنها قبل ذلك. وكان العربي الوحيد في ذلك الجمع. لكن الجدير بالملاحظة هو أن عنوان مساهمته والذي تضمن بديلا جديدا للفلسفة الشخصانية الواقعية، كان هو: «فلسفة على مقياس العالم الثالث». وكانت الأفكار التي تضمنها هذا المقال الانطلاقة الأولى لمؤلف يعد مؤلف القطيعة وهو: «عالم الغد، أو العالم الثالث يتهم».

ومهما يقال عن هذا الكتاب الأخير، أيمت بصلة حقيقية للفلسفة أم للاقتصاد، فإن ما لا يمكن إنكاره هو حضور الهاجس الثالثي في فكر صاحبه وهو هاجس تقوى أكثر في الكتابات المتأخرة.

إنه الهاجس الذي تبلور في صورة الغدية.

هكذا يتبين لنا أن فيلسوفنا لم يكن من صنف أولئك الذين خصص لهم الكاتب المسرحي اليوناني القديم أرسطوفان رواية يتهكم فيها عليهم، هي رواية «السحب» والتي يتهمهم فيها بأنهم يتأملون في السماء ويستغرقون في تأملها غير واعين حتى بما يوجد تحت أقدامهم.

وسواء اتفق المرء مع مضمون الغدية أم لم يتفق، فإنها تضل صورة من صور رفض الميتافيزيقا ومحاولة لتجاوزها.

لقد عانق الحبابي هموم وطنه منذ كان تلميذا بثانوية مولاي إدريس بفاس والشراسة التي لقيها من قوات الاحتلال، والتي ظلت آثارها عالقة بجسده، وهي التي دفعته إلى الذهاب إلى فرنسا لإكمال دراسته.

وحينما عاد إلى المغرب عانق قضية الدفاع عن الفكر الحر والإبداع. فقد أسس مع آخرين اتحاد كتاب المغرب العربي، وكان أول رئيس له. كما أرسى دعائم شعبة الفلسفة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة محمد الخامس بالرباط، ثم بفاس.

استمات في الدفاع عن الفلسفة وفي خلق تقاليد الحوار والتسامح وما نشاطه في اتحاد الكتاب وفي الجمعية الفلسفية المغربية إلا شاهد على ذلك.

مات الأستاذ الحبابي وفي نفسه شيء من الفلسفة، وفي نفسه شيء من السؤال : إلى أين ؟ إلى أين تسير الفلسفة ؟ إلى أين يسير العلم ؟ إلى أين يسير العالم الثالث ؟ إلى أين يسير المسرح ؟ إلى أين تسير السينما ؟ إلى أين تسير الفيزياء ؟ إلى أين يسير الاقتصاد ؟.

إلى أين ؟ سؤال للحاضر والمستقبل. مات الأستاذ الحبابي ولم تمت الفلسفة. فالنهضة الفلسفية التي يعرفها المغرب حالياً ويتميز بها عن باقي البلاد العربية، هو قائدها ومؤسسها وباعثها.

نم قرير العين يا أستاذ الجيل، جيل فلاسفة المغرب. إننا نعاهدك نحن طلبتك ومحبوك على مواصلة رفع مشعل الفكر الحر الملتزم الواعي.

رحم الله الفقيد وألهم ذويه وأصدقاء العزاء.

# عن الإنسان والزمان في فلسفة محمد عزيز الحبابي

■ **عبد الرزاق الدواي**

---

كم كان بودي، بدلاً من تقديم هذه الدراسة النظرية، أن أطلق العنان لعواطفي وأقدم هنا بدوري شهادة حية عن الذكريات الكثيرة التي جمعتني بالأستاذ. ولكن عذري يقوم في كوني قد أفضت في الحديث عن بعض من تلك الذكريات، في مناسبة سابقة نظمها اتحاد كتاب المغرب بكلية الآداب بالرباط في شهر ماي من سنة 1985، رغم أن المناسبة والمقام كانا يقتضيان حينئذ تقديم دراسة نظرية عن فلسفة الحبابي. وها أنا اليوم أستدرك، عاكساً الآية. ولكن العرض الذي أقترحه عليكم ليس بالنسبة إليَّ مجرد مساهمة في إحياء ذكرى لعزيز علينا، بل أنه دَيْن حقيقي عليَّ للأستاذ إلتزمت بالوفاء به في حياته.

وبالفعل فإن لعنوان ومضمون مساهمتي قصة

ترجع إلى سنة 1969، عندما اقترح عليَّ أستاذي المرحوم محمد عزيز الحبابي أن أنشر في مجلة **دراسات فلسفية وأدبية** التي كان يشرف على إصدارها باعتباره رئيساً لجمعية الفلسفة بالمغرب، دراسة حول مفهوم الزمان في فلسفة الشخصانية الواقعية كنت قد أعددتها وأنا طالب في السلك الثالث. وقد استجبت لاقتراحه مسروراً، وسلمتها له بعد مراجعتها وتنقيحها. وارتأى نظره آنذاك أن تنشر في حلقتين، وبالفعل نشر القسم الأول منها في العدد الرابع من المجلة المذكورة الذي صدر في شهر أبريل من نفس السنة(1). أما القسم الثاني فلم ينشر لأن المجلة توقفت عن الصدور اضطرارياً بعدما انتقل الأستاذ إلى جامعة الجزائر حيث مكث هناك إلى سنة 1974.

وبعد عودته إلى المغرب، وبعد أن استأنفت المجلة صدورها في حلتها الجديدة، طلب

مني الأستاذ أن أوافيه بنسخة أخرى من نفس الدراسة لإتمام نشرها، ذلك لأن المخطوط الأصلي قد ضاع مع وثائق المجلة أثناء فترة غيابه عن المغرب. ولَمَّا كنت لم أتعود على الاحتفاظ بنسخ لما أكتب، اعتذرت له صادقاً ووعدته بالتفكير في إعادة كتابتها في أول فرصة تتاح لي. وهذا ما لم يتحقق للأسف إلاّ في هذه المناسبة الحزينة. بينما ظل الأستاذ يطالبني بها كلما أتيح لنا أن نلتقي في مناسبات عديدة وطيلة ما يزيد على عقدين من السنين.

ولازلت أذكر أن الموضوع أثير آخر مرة بيننا عندما عدته وهو في بداية مرضه الأخير، وكان ذلك في أحد أيام ربيع سنة 1992. وكانت تلك هي المرة الأخيرة التي أراه فيها. وهكذا يشاء القدر ألاّ أتمكن من الوفاء بوعدي، وأكتب مرة أخرى عن الإنسان والزمان في فلسفة محمد عزيز الحبابي، إلاّ بعد أن يكون الزمان قد فعل فعلته واختطف منا وإلى الأبد الإنسان الذي أحببناه وأحبنا، وجمعتنا وإياه فضلاً عن محبة الحكمة وسنين الدراسة، روابط الصادقة والتسامح وتقدير واحترام الرأي الآخر.

□ □ □

هناك تقليد سائد عند عدد من الفلاسفة المعاصرين يذهب إلى أنه لابد عند التفكير في إشكالية الإنسان والزمان من التمييز بين الزمان الموضوعي أو الزمان الفيزيائي الذي يقاس سريانه بوحدات زمانية متعارف عليها، وتزداد دقة وضبطاً مع التقدم العلمي والتقنلوجي، وبين الزمان المعاش، أي الزمان كما يحس به الإنسان يسري في كيانه ويدخل في نسيج وجوده كتدفق مفعم بالأحداث والدلالات الإنسانية. وللتعبير عن هذا الضرب الثاني من الزمان تستعمل عادة كلمة الزمانية (Temporalité).

وقد تكون لدينا انطباع قوي خلال تأملنا في التحليلات التي تقدمها فلسفة محمد عزيز الحبابي عن علاقة الإنسان بالزمان، بأن هذه الفلسفة تلتقي مع ذلك التقليد الفلسفي حتى وإن بدا بوضوح أنها تلح على أن تتميز وأن تكون لها فيه كلمتها الخاصة. وبالفعل فإن فلسفة الحبابي لا تكتفي بالمعطيات المعرفية المتراكمة عن الزمان بالنسبة للإنسان، بل تحاول أن تسبر أغوار العلاقة الصميمية بين الإنسان والزمان في التجربة المعاشة داخل المجتمع وفي التاريخ، بل إنها تراهن علي أن بنية الزمان ذاتها، من خلال الماضي والحاضر والمستقبل، ليست لها أيه دلالة خارج الوعي الإنساني بالزمان، فهي متجذرة في وجود الكائن البشري نفسه.

ومن بين الأسماء التي تذكر داخل ذلك التقليد الفلسفي السابق الذكر إسم

الفيلسوف الفرنسي هنري برجسون (Henri Bergson, 1859-1941) وإسم الفيلسوف الألماني مارتن هيدجر (Martin Heidegger, 1889-1976)، ونلاحظ أن محمد عزيز الحبابي عندما يَكون بصدد معالجة إشكالية الإنسان والزمان، كثيراً ما يُحيل إلى هذين الإسمين، وبصفة خاصة في القسم الثاني من كتابه الأساسي من **الكائن إلى الشخص**(2). وإحالاته مستلهمة بدون شك، ولكن لها في الوقت ذاته خصوصيتَها وطابعها النقدي.

وربما كانت أنسب طريقة لتقريب فهم فلسفة الحبابي عن إشكالية الزمان والإنسان في عرض موجز مثل هذا، هي اختيار نماذج من الأسئلة التي تثيرها والأجوبة التي تقترحها. كيف يحس الإنسان بتدفق الزمان وانسيابه في حياته ؟ وإذا كان الإنسان يعي حياته وينظمها داخل شبكة زمانية نسيجها الماضي والحاضر والمستقبل، فما هي أحب تلك اللحظات وأقربها إلى نفسه، أهي لحظة الماضي أم لحظة الحاضر أم لحظة المستقبل ؟ وهل لهذه التقسيمات الزمانية وجود واقعي خارج إحساس الإنسان بالزمان ؟

إن فلسفة الحبابي تساير فكرة التقليد الفلسفي السابق الذكر التي تقول بأن تقسيمات الزمان المتعارف عليها، أي الماضي والحاضر والمستقبل إنما هي تقطيعات وهمية تجتزأ من واقع زماني لا يتوقف عن الانسياب، وذلك لاعتبارات ومبررات إنسانية. ولكن للحبابي رأيه الخاص بصدد القيمة والمكانة التي يملكها ويحتلها كل نمط من تلك الأنماط الزمانية الثلاثة في مجرى حياة الإنسان وهو يعرض هذا الرأي خلال، وبعد تحليله النقدي للتصورات السائدة عن الإنسان والزمان في الفلسفة.

فماذا عن الحاضر ؟ إن الحاضر في رأي ذلك التقليد الفلسفي السابق الذكر لا يوجد في حد ذاته؛ ليس له وجود مستقل، ولا يملك دلالته ومعناه إلاَّ في ارتباطه مع لحظة الماضي التي يبدو أنها وحدها التي تمثل ذلك النسيج السميك الذي قُدَّت منه حياتنا وحياة العالم بأسره.

وماذا عن الماضي ؟

يبدو أن الماضي هو القولة الزمانية المفضلة عموما عند جل الفلاسفة. ألا يقال في هذا السياق بأن الفلسفة تأتي دائماً متأخرة ولا تبدأ إلاَّ عندما تتوفر هناك مادة ماضية كافية للتأمل ؟ أليس المتواتر عند الفلاسفة ومنذ القديم، بأن طائر الحكمة لا يحلق في سماء الوجود إلاَّ بعد أن يكون الظلام قد أسدل ستائره عليه... وذلك حتى يتأتى له التأمل في هدوء في أحداث النهار ؟

ويقدم الفلاسفة مبررات لما يقولونه عن شغفهم بالماضي :

– إن لحظات الحياة الراهنة هي التي نعتقد أنها تمضي وتندثر في غياهب النسيان تبقى وتدوم ولا تكف عن الوجود، وهي تنضاف إلى أخرى قد سبقتها لتشكل مجموع ذكريات الإنسان ورصيد تجاربه، وتاريخه الذي يظل يتعقبه في كل لحظة وحين.

– إن الماضي برمته يجثم بثقله على أدمغة الأحياء... إنه يمثل وجودنا الحقيقي الذي لا نملك الفرار أو التحرر منه، فهو يؤثر باستمرار في الحاضر، ويزوده بخلاصات وعبر التجارب السابقة، ويذكره بالعادات والطقوس وآليات السلوك. إن شخصية الإنسان ليست في نهاية المطاف سوى حصيلة مكثفة لجميع مراحل حياته السابقة، لكل التاريخ الذي عاشه أو سبقه.

– إن الماضي هو الذي يملك الحقيقة، والأصول الأولى، وينطق بالحكم والعبر، وليس الحاضر إلاَّ استعادة جديدة للماضي، والوجود في الزمان لا يقوم إلاَّ بتكرار نفسه، وليس في الإمكان أبدع مما كان. وهذا يعني أن الإنسان لا يبدع ولا يخلق وإنما هو يتذكر أو يكرر أو يؤلف ويركب معطيات وعناصر كانت دائما موجودة.

وماذا عن المستقبل؟ لا نستطيع أن ننكر أن أفكارنا وأفعالنا وتطلعاتنا تتوجه إلى الزمان المستقبل أكثر مما تقصد الزمان الحاضر أو الماضي. فعلى المستقبل نحن نعلق الآمال بتحقيق مشاريعنا وما نطمح إليه، ونحن نحسن به الظن ونتخيله حاملاً بوعود الخلاص والتحرر، وبالأجوبة الملائمة للمشاكل التي تشغل حاضرنا. ولكننا يصعب علينا كذلك أن نتغاضى عن كون المستقبل كثيراً ما يفاجئنا بما لم يكن في الحسبان، فهو المنبع الذي لا ينضب لخبايا الغد ومجاهيل الحياة، زمان المستقبل بما يكتنفه من غموض يضع حريتنا ومسؤوليتنا وطاقتنا على الصبر والاحتمال موضع اختبار قاسٍ. وفضلاً عن ذلك كله يبقى المستقبل دائماً مصدراً للقلق، لقلق الترقب وانتظار النهاية الحتمية، هذا القلق الذي لا يغيب عنَّا حتى يغيبنا معه!

تلك بعض الخواطر والتصورات الفلسفية التي تثيرها فلسفة الحبابي خلال تأملها النقدي في ما يقوله الفلاسفة عن قيمة أنماط الزمان الثلاثة بالنسبة للإنسان. أما بالنسبة لتلك الفلسفة ذاتها فإن هذه الأبعاد الزمانية لا تأخذ دلالاتها وكثافاتها ومواقعها المتميزة في الحياة البشرية إلاَّ بالنسبة **لوعي الإنسان الحاضر والراهن،** فالماضي لا يوجد كماض ولا المستقبل كمستقبل إلاَّ بالنسبة لوعي الإنسان الذي يعيش ويرصد فعل انسياب وجريان الزمان في حياته. إن فعل الإدراك الذي يمكنني من أن أعي نفسي باعتباري وحدة حية ومتفردة هو الذي يكشف لي الزمان وأبعاده ويكشفني ككائي زماني. ولا يمكن اختزال هذا الفعل في اللحظة الراهنة فقط لأنها لحظة ترتبط بأخريات سبقتها وبأخريات ستليها،

إنها ترتبط مع أحداث الماضي التي لا تزال حية في الذاكرة وذلك مع مشروعات المستقبل التي هي موضوعات للترقب والانتظار. إن من باب المسلم به في فلسفة الحبابي أن الإنسان الواعي وفي حالته السوية(3) هو الذي ينظم حياته داخل شبكة زمانية يتداخل في نسيجها الماضي والحاضر والمستقبل.

إن الماضي والحاضر في فلسفة الحبابي ينصهران معاً في بوتقة زمان واحد هو هذا الزمان الذي نشعر به هنا والآن يتدفق وفي اتجاه تحديد المستقبل. وفي كل لحظة من لحظات حياة الكائن البشري تتداخل وتتكاثف أقسام الزمان الثلاثة، ولا يمكن الإمساك بهذا الكائن في زمان حاضر مقطوع الصلة بالماضي وبالمستقبل إلاّ في فضاء الخيال والتجريد.

هكذا يتعين البعد الحقيقي للزمان الإنساني في هذه الفلسفة، في هذه الديمومة التي لا تنقطع، والتي يستحيل الفصل فيها بين إيقاعات الزمان الثلاثة، ويستعصى التفكير في أحدها خارج علاقته بالآخرين : فكل إيقاع من تلك الإيقاعات يثري الآخر ويخصبه. ولأن كلمة ديمومة تذكر عادة في سياق فلسفة برجسون عن الزمان، ولأن هذا السياق يتمحور حول الذاكرة في الماضي أساساً، ولأن فلسفة الحبابي تريد أن تتميز في الشكل والمضمون عن الفلسفات الماضوية، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً، فقد اقترحت علينا كلمة جديدة على المصطلح الفلسفي العربي إلى حدود الستينات، ونعني هنا كلمة **حينونة** التي أريد منها أن تعبر عن مضمون الصيغة الفرنسية : L'en-train-de.

وإذا كانت كلمة حينونة متداولة من قبل في الإستعمال العادي الذي يدل على فكرة الوشوك والاقتراب، فإننا لا نبالغ إذا قلنا بأن فلسفة الحبابي قد ارتقت بها إلي مرتبة مقولة فلسفة للتعبير عن المضمون التالي : تداخل إيقاعات الزمان الثلاثة في إحساس الإنسان بالزمان؛ الزمان كما نحس به من خلال وعينا هنا والآن وهو لا يفتأ يحين ويبتعد الزمان الذي يتدفق فينا ويخترقنا وينساب حولنا ومعنا وننساب معه، ولا نملك أن نميز بين لحظاته إلاّ عاطفياً، وأخيراً الزمان الذي هو محور لما كنَّاه ولما سنؤول إليه، والذي نشعر فيه بواقعية الوجود وحرارته.

ولم نملك أنفسنا، بدافع الفضول، من أن ننبش قليلاً في معاني كلمة حينونة في القواميس اللغوية. وقد أثارت انتباهنا مفارقة ذات مغزى اكتشفناها بالصدفة : لقد عثرنا بالفعل علي المعنى الذي استلهمت منه فلسفة الحبابي مدلولها ولكن إلى جانبه عثرنا كذلك علي معنى آخر يبدو أن تلك الفلسفة قد أهملته تماماً، فالكلمة تعني أيضاً **الهلاكوالنهاية والموت**. ولا صدى لهذا المعنى الثاني في خواطر وتحليلات الحبابي لمدلول الزمان، على الرغم من أن المعنى مثبت، ومن أن الأستاذ الحبابي حريص على التدقيق. هل يجوز لنا أن نفسر هذا السهو بوجود رغبة ضمنية في فلسفة الحبابي، من المرجح أيضا غير مقصودة أو واعية،

برغبة تهدف إلى تجنب الانسياق مع التأملات الحزينة في النهايات القصوى بالنسبة للإنسان كالموت والفناء، وذلك من أجل رعاية توجهها المتفائل؟ على أية حال فإن هذا الهدف ماثل في الشخصيانية الواقعية وله أهميته فيها، فهذه الفلسفة طمحت دائما لأن تكون فلسفة للتحرر المتفائل.

لقد توضح لنا إلى حد الآن أن الزمان من منظور فلسفة الحبابي لا يعطى للإنسان متقطعا، ذلك لأن الإنسان ينظم مجرى حياته داخل شبكة زمانية يتحد فيها الماضي والحاضر والمستقبل، وهذه الشبكة هي ما تريد مقولة الحينونة التعبير عنه. وحان الوقت لنتساءل عن أثر ووقع هذا التصور لعلاقة الإنسان بالزمان على عملية تفتح ونمو شخصية الكائن البشري داخل المجتمع وفي التاريخ، فهذا على ما يتأكد هو بيت القصيد في فلسفة الحبابي لأنها فلسفة ذات توجهات أخلاقية وعملية قبل كل شيء.

ويحق لنا أن نقول في سياق هذه الفلسفة بأن شخصية الكائن البشري، وفي حالتها السوية، توجد في نمو مستمر، وهي تبني نفسها في كل لحظة مستعينة بما تراكم لديها من تجارب خاصة وبرصيد التجارب البشرية الذي يقدمه لها التاريخ وتطور العلوم والمعارف. وتتحقق جدلية هذا النمو والارتقاء في مدارج التأنسن، في الزمان الذي تحياه كنسيج متشابك من اللحظات يصعب الفصل فيها بين الماضي والحاضر والمستقبل.

إن شخصية الكائن البشري في الزمان هي في آن واحد ذاكرة تختزن الماضي، وأفعال راهنة تقصد التكيف مع معطيات الحاضر على ضوء رصيدها من الخبرات والتجارب، ومشاريع للمستقبل تطمح لتحقيق الأفضل والأسمى بالنسبة للإنسان وللإنسانية. في كلمة واحدة؛ إنها وحدة صميمية توجد في صيرورة. الزمان إذن هو الحقل الذي يتعالى فيه الإنسان على نفسه ويتجاوزها في التاريخ لتحقيق إمكانياته. وأبلغ من كلمة تعالي في فلسفة الحبابي هناك بالتأكيد كلمة تحرر... فالزمان هو حقل التحرر التدريجي بالنسبة للإنسان. وكلمة **تحرر** التي نَحرص على التشديد عليها الآن ليست نغمة نشازاً في فلسفة الحبابي، فهي في الحقيقة من ثوابت خطابها عن الإنسان، حتى وإن اختلفت في المضمون والأداة عما ساد في إيديولوجيات التحرر التي ألهبت الحماس وشحذت العزائم في الأمس القريب.

ولقد ظلت فلسفة الحبابي ملتزمة بدلالة تحرر الإنسان في الزمان، بل إنها أغنت تلك الدلالة بعدما أضافت إليها أهمية البعد الديني. وفي الوقت ذاته ظل أستاذنا يقاوم الزمان وعامل انحسار الفكر فيه، فكان يأبى على فكره كما قيل، أن يستقيل أو يحال على المعاش. وهكذا وفي الصيغة الأخيرة التي اتخذتها فلسفته ابتداءً من الثمانينات حرص على

أن تبقى تلك الفلسفة مرتبطة بإحدى مقولات الزمان التي لا تبلى أبدا وهي مقولة **الغد** والمستقبل، وارتضى أن تحمل إسما جديداً وهو **الفلسفة الغدية**، أي فلسفة تحث الفكر على المساهمة الفعلية في بناء مجتمع الغد. أوَليس هناك غد حتى عندما يتوارى كل ناطق بهذه الكلمة عن الأنظار؟

لقد قيل عن فلسفة الحبابي في سياق تحليلي وتقييمي، وبصفة خاصة عن منظورها العام لعلاقة الإنسان بالزمان، بأنها فلسفة تجمع في الوقت ذاته بين التفاؤل والقلق(4). وليس في وسعنا إلاَّ أن نشاطر هذا الرأي مضيفين بأن عنصر التفاؤل فيها ربما تمثل في إيمانها القوي بإمكانيات الإنسان على التطور والتحرر؛ في إيمانها بالقيم والمثل الإنسانية التي تعطي لأعمال الإنسان ومشاريعه وإبداعاته الحافز والمعنى. أما ما يمكن اعتباره كمكمن للقلق فيها، فهو أنها وككل فلسفة تتحدث عن الإنسان والزمان لم يكن باستطاعتها أن تغض الطرف نهائياً ومهما بلغ تفاؤلها، عن تلك الحافة التي تحد زمان الإنسان، أي إنسان، تلك الحافة التي يحوم حولها رعب النهاية والموت! ولكننا نشهد هنا أن نغمة التفاؤل ظلت هي الصادحة في فلسفة الأستاذ، ولم تفارقها نفحة الإيمان بالمصير وبالقضاء والقدر... وقد يكون للمهتمين بأشعاره بالفعل رأي آخر محالف في الموضوع.

وأنا أوشك علي إنهاء هذا العرض، أعترف أمامكم بأنني لازلت لم أقتنع بفكرة المرحوم محمد عزيز الحبابي عن الزمان والإنسان، وهي لاتزال تربكني. الفكرة تقول: «إن الزمان في كليته له نفس البعد بالنسبة، وليس هناك أي مبرر لتفضيل لحظة على أخرى»(5)... هل هذا صحيح؟ ألا نشعر في أعماقنا وبيننا وبين أنفسنا بأننا نفضل دائماً لحظة على أخرى؟ أوَلسنا نفضل الآن لو كان الأمر بأيدينا أن يكون الأستاذ معنا ليناقشنا وليعقب بأسلوبه المستفز والشيق على ما نقوله عنه وعن فلسفته وعنَّا وعن الإنسان والزمان، ولكن الحكمة نطقت منذ القديم بأنه بين الوجود واللاوجود لا يرجع أمر الاختيار إلى الانسان، فهو محكوم عليه أن يتقبل البديهيتين معاً! إن عقدة الزمان الخالدة بالنسبة للإنسان هي عبور الزمان في اتجاه واحد، هي إستحالة الإعادة. فنحن لا نستطيع في الزمان العودة إلى الوراء ولا استرداد اللحظات الماضية؛ إننا لا نتوقف عن الإبتعاد عنها. وحتى الذكريات التي نحملها عنها لا يلبث التلاشي التدريجي أن يعتريها. طبعاً يقال في هذا السياق، بأن هناك إمكانية لتجديد منبع العزاء عند الإنسان، هذه الإمكانية تقوم في احتمال الاستمرار في الحياة كفكر أو كأثر فكري فريد ومتميز، أو كشخصية فذة ونسيج وحدها. وهذا النوع من العزاء ظل دائماً مشروعاً بالنسبة للإنسان، وهو الذي يهدئ روعنا الآن ويجعلنا نطمئن بأن لأستاذنا الكبير حظوظاً وافرة في هذه الحياة الثانية للبشر.

الرباط في 9 / 10 / 1993

## الهوامش :

(1) – عبد الرزاق الداودي، «مفهوم الزمان في الشخصانية الواقعية»، مجلة دراسات فلسفية وأدبية، عدد 4، أبريل 1969. صص. 23 – 27.

(2) – اعتمدنا في هذه الدراسة على النص الفرنسي من الكتاب :

Mohamed AZIZ Lahbabi, De l'Etre à la personne. Essai de personnalisme réaliste. Paris, P. U; F 1954. PP. 123-147.

(3) – يحيل الأستاذ محمد عزيز الحبابي خلال تحليله لبعض اضطرابات إدراك الزمان عند الإنسان إلى كثير من معطيات علم النفس المرضي التي كانت سائدة في ثقافة الخمسينات، راجع مثلاً ص. 125 و144 من الكتاب المذكور أعلاه. ويستعمل كثيراً عبارة «الزمان عند الإنسان السوي والعادي...».

(4) – إنظر تصدير كتاب الحبابي السابق، ص. (XI).

(5) – نفس المرجع ص. 142.

# الحبابي: ذلك المفكر الباحث عن الأسئلة والأسماء

■ **محمد المصباحي**

جرت العادة في مثل هذه المناسبات الحزينة أن يؤبن الفقيد بالتنويه بأنه ترك ثغرة عميقة في وجدان ذويه وحياتهم. أما نحن، وجريا على عادة فقيدنا محمد عزيز الحبابي في استعماله للغة المفارقات، فنقول بأنه لم يترك فينا ثغرة غائرة، بل ترك فينا ملاء متدفقا فياضا، وكأنه ذلك النجم البعيد الذي اختفى منذ آلاف السنين، وها إشعاعه يمخر عباب السماء ليصل إلينا.

نعم، لقد كان الفقيد طرازا فريدا وخاصا لم نشهد له نظيرا بين المفكرين المغاربة. فهو على ما أعلم الرجل، من بين المثقفين النادرين، الذي خرج من صلب الحركة الوطنية مباشرة والذي لم يمنعه انتماؤه السياسي لأحد أجنحتها منذ نعومة أظفاره من أن ينذر كل حياته للعمل الفكري والثقافي. ويمكن أن نتبين بصمات هذا الإنتماء الوطني في عديد من مواقفه ووقفاته الجريئة والتي تشكل بحد ذاتها المعالم الأصيلة لهويته الفكرية. فإيمانه العميق والصادق بقيمة الخلاف والاختلاف في إنعاش التفكير وغزو الآفاق، ودفاعه المستميت عن العقل والحق في الاجتهاد والتأويل، ومجابهته الصارمة لكل إنكالية أو انهزامية ولو جاءت على لسان الغزالي وبعبارة صوفية، وكرهه الشديد لكل احتكار للحقيقة ولو كانت باسم الشريعة، كل هذه المواقف وغيرها تشهد للمرحوم بوطنية عميقة، وتشكل العناصر الحية لتعريف الوطنية الحقة. لقد ظل المرحوم مرتبطا بواقع بلاده، متعلقا بتاريخها، مهموما بمصيرها الذي كان لا يراه بدون تفتح على الغير ولا اغتراف من ينابيع الأصالة الحية.

وتسوقنا وطنية الحبابي هاته إلى الحديث عن خاصية ثانية ينفرد بها غيره ممن أنجبهم جيل الرعيل الأول للحركة الوطنية، وهي اختياره طريق الفلسفة بالذات سبيلا لتبليغ رسالته وخدمة بلاده وأمته، وجبهة للذود عن أفكاره وقضاياه. ولهذا الالتزام دلالته البليغة سواء بالنسبة لبلاده ولا سيما في فجر ميلادها الحديث أو بالنسبة لموقع المرحوم ومنزلته من تاريخ الفكر الفلسفي بعامة. ذلك أنه لم يكن من الممكن تصور مغرب حديث بدون فلسفة، أي بدون قول يذهب بعيدا إلى أعماق الوجود، ويحلق عاليا في آفاق الصيرورة والمصير. إذ أن حيازة الاستقلال ليس لعبة سياسية ماهرة أو حدثا تاريخيا عابرا، وإنما هو كتابة قدر الأمة على صفحات الزمن. ولا يمكن أن تتم هذه الكتابة بدون فلسفة، وإلا كانت كتابة جوفاء بدون قصد ولا معنى.

أما دلالة الالتزام الفلسفي بالنسبة للرجل الذي نؤبنه اليوم فإنه، على عكس الالتزام الوطني الذي ربطه بأصوله التاريخية وبأبعاده الحضارية، ألْحَقَه بالأفق الإنساني الرحب وجعله قادرا على النهل من نبع الثقافة المعاصرة الطري، وزَج به عالم من التجربة والمغامرة والإبداع. فرفع بفعله الفلسفي هذا راية التحدي، ليكتب في ذات الاهتمامات التي كانت تشغل بال أرقى الأوساط الفكرية العالمية آنذاك، وليعبر عنها بلغتهم ورموزهم. أما حيال ذويه فقد كان يؤمن إيمانا صادقا بأن نشر الثقافة الفلسفية الرفيعة وأساليب الفكر الحر والانفتاح على مذاهب الغير ومقترباتهم إحدى واجباته المقدسة، ولو أن الجسد الفكري لبلاده لم يكن يقوى على تناول المادة الفلسفية وتذوق فواكهها الغريبة والنادرة على نحو رائق.

بيد أن ما كان يرمي إلى تبليغه لم يكن أبدا هو تلقين جملة من المعارف القارة أو التبشير بمجموعة من التيارات والمذاهب الجاهزة، أو تقعيد القواعد النهائية الثابتة، بل ما كان يرنو إليه هو تحريض العقل على المراجعة والتفكير، وحثه على السؤال والنقد، وإغراؤه بالقيام بمغامرة الإبداع والخلق. هذه هي الحكمة التي كان يحث الناس على محبتها والغيرة عليها، لا على طريقة المشائين الصارمة والمتماسكة، بل على طريقة سقراط العفوية والباعثة على الحيرة والشك. وإذا كانت بلادنا محرومة من ساحة مخصصة للحوار والمناظرة الفكرية، فإن الحبابي، سقراط بلاد المغارب، جعل من كل المغرب ساحة للمناقشة والتوليد.

ولم يكن يستهويه في ممارسته لفعله الفلسفي الوقوف على شروط وجود المعاني والمفاهيم والمناهج، ولا تبيّن مقتضيات بنائها وتوثيقها العلمي، بل ما كان يأخذ بتلابيبه هو استكشاف مسالك جديدة لصناعة الأفكار وأساليب توليدها ومكامن دلالتها الفلسفية والتاريخية.

وهذا ما أضفى على فكره يقظة نقدية حادة وحضورا بديهيا متقدا. فقد كان الحبابي دائم السؤال، لا يتوقف عن الحركة والتجوال، حاملا أقنعته وملوحا بأسمائه المتباينة، لكن دون تفريط في كينونته الأصلية خشية أن يرتمي في أحضان عدمية عارية لا ترحم. نعم، إن فكره لا يُقنع ولا يُشبع المتطلع إليه، لكنه في مقابل ذلك يرغمك على التفكير معه ويفرض عليك النزول إلى حلبة فعل التأمل.

وكثيرا ما كانت تعترض تجريبية الحبابي الجموحة والباحثة دوما عن اسم لها أو قناع يخفيها، صعوبة زرعها في جسد اللغة العربية المنهك. لكنه كان لا يهاب الأسماء ولا يخشى المسّ بقاموسيتها. بل كان على العكس من ذلك مولعا بنحت الأسماء، مغرما بتشكيلها وتطويعها حسب هواه والرهان الذي يخاطر من أجله. وهذا ما جعل الحبابي أشبه ما يكون بالكندي، "خليل" اللغة الفلسفية العربية. فكما كان الكندي لا يتراجع أو يتردد أمام استعمال الأيس والليس والهوية والأنيَّة والأيية واللمية والهلية والمائية والتهوي وغير ذلك من الكلمات التي لا عهد للعربية بها، كذلك كان الحبابي دائم التحرش باللغة العربية، منشئا فيها وعلى هامشها بدعا اصطلاحية غير مألوفة كالفكرولوجيا والجمالوجيا والثالثية والغدية والإميّة والحينونة والتشخصن والتأرخخ. هكذا فضل الحبابي أن يتخذ من التفكير في الأسماء والتفنن في التشويش على نظامها واستقرارها الداخلي طريقا له إلى الفلسفة، بدلا من سبيل التأريخ والتأويل والتفسير.

وهذه لعمري شجاعة فكرية نادرة، شجاعة التفكير في نظام جديد للأسماء الفلسفية العربية، وهي عن حق شجاعة في مستوى فعل انتزاع الشخصية الوطنية من حضن الآخر وفصلها عنه من أجل إعادة صياغتها ودمجها في عالم الحداثة.

هكذا إذن، لم يكن همّ الحبابي الأول تقويم تاريخ الفلسفة والحكم عليه، ولا تقديم لوحة عامة واضحة له، بل ما كان يغويه هو بالأحرى أن يلعب في حلبة الفلسفة ذاتها، لا أن يكون متفرجا على إحدى مبارياتها أو حكما على ماجرياتها. فما كان ينجذب إليه هو أن يغامر في شق طرق جديدة لا أن يسير في مسالك مستهلكة. ولم يكن دليله إلى ذلك واقعه الذي يعيشه بكل أبعاده ورهاناته. ف«الفلسفة - كما يقول الحبابي - ليست أذكارا للتعبد، ولا طلاسم للسحر أو التسلية، بل أساليب يحاول بها الفكر أن يتحايل على الأحداث والظاهرات والكائنات الطبيعية ليقترب من فهم وإفهام أسرارها، فيخضعها أكثر ما يمكن لسيطرة الإنسانية» (ورقات عن فلسفات إسلامية، ص 8).

وعلى هذا النحو يكون الحبابي علامة قوية على ولوج الثقافة المغربية إلى عهد الحداثة، بقطعه مع جميع السلط الفكرية أيا كان لونها أو انتماؤها أو زمانها، وابتعاده عن

كل مراكز القرار الفلسفي. ولذلك لم يكن يضيره مثلا أن يكون غائبا عن الحركات الفكرية التي أفرزها الفكر الفرنسي مؤخرا. فقد كان الفقيد في مرحلته الأخيرة يخوض غمار التفكير وحيدا بدون عصبية تحميه ولا حلفاء يذودُون عنه. فكان يفكر في منأى عن مرجعيات يستأنس بها أو يركن إليها، بل كان يكفيه أن تثيره حادثة عابرة في الحياة اليومية، ولتكن مباراة لكرة القدم مثلا، لنيطلق في سلسلة من التأملات أو كما يسميها سلسلة من المداعبات الفلسفية الموحية.

لقد كانت فلسفته مشروعا مفتوحا، قابلا للتغيير والتبديل على الدوام. ولذلك لا يحق لنا أن تتكلم عن حبابي واحد، بل الأوْلى هو أن نتحدث عن حبابي متعدد. فلم يكن المرحوم يريد يوما أن تكون فلسفته مكتملة قابلة للتصنيف، ولا أن يكون له مذهب يتعصب له أو مدرسة ترفض الغير وتشن عليه حملات من الكيد والتطويق، بل كان فكر النسق هو أشد ما يمجّه، طالما أن الحياة نفسها في جريان دائم لا تحكمها ضوابط نهائية، أو لا تسوقها معاني سامية. وقد انعكس هذا السلوك على تدريسه، فقد كان يهرب من الترتيب والنظام، مكتفيا باللمحات اللامعة والخطرات الموحية والأسئلة المستنفرة والأقواس الهائمة، وكأنه كان يريد أن يأخذ من المريد أكثر مما يعطي.

لكن أليست هذه علامات بيّنة على وجود نزعات خفية من اللاأدرية والحيرة والتشاؤم في ثنايا تفكيره، بالرغم من روح المسؤولية والتفاؤل والأمل السارية على سطح كتاباته. لعل تلك الكلمة التي ختم بها كتابه **ورقات عن فلسفات إسلامية** تعبر أصدق تعبير عن هذه العلامات الخفية: «وجاء الموت كحد فاصل. الموت من الحقائق والأسرار التي يصارعها الإنسان بلا طائل. يقضي الموت على الناس وعلى مشاريعهم، ويبقى هو حيا يشهد على ضعفهم وعجزهم، كما يشهد على تهافت الفلسفة والفلاسفة، وعلى تهافت التهافت» (ورقات، ص 164).

ARCHIVE

كلية الآداب – فاس

# الفيلسوف بيننا من غيابه إلى حضوره

**■ محمد وقيدي**

هل كان بيننا فيلسوف إسمه محمد عزيز الحبابي ؟ الذي نحن متأكدون منه أنه عاش بيننا شخص كان يحمل هذا الإسم. وكان لهذا الشخص جسمانية ونفسية يعرفها كل من اقترب منه. كما أنه قام بوظائف تدريسية وإدارية، وقام بأنشطة ثقافية. كان محمد عزيز الحبابي شخصاً بسيطاً يحادث الجميع جامعاً بين الجد والمرح، بين التعبير عن أعماق الذات ومحاولة النفاذ إلى أعماق الآخر ودفعه للحوار حتى مع ذاته عن طريق السؤال. لقد عاش محمد عزيز الحبابي بيننا أستاذاً وعميداً ورئيساً لاتحاد كتاب المغرب ورئيساً لجمعية الفلسفة بالمغرب، ومنظما لأنشطة ثقافية بالاتحاد والجمعية متسائلا عن الجديد في كل إبداع ثقافي أو متسائلا عن الطريق الذي تسير فيه ميادين معرفية وعلمية وتطبيقية كثيرة كانت تعنون ب : إلى أين ؟

كنا نعرف أيضاً أنه عاش بيننا سخص إسمه محمد عزيز الحبابي، سكن الرباط في داره التي حرص على أن يدعوها "ندوة"، ثم انتقل إلى تمارة فأطلق على داره نفس هذا الإسم. وقد كانت داره ندوة حقا يجتمع فيها العلماء والمثقفون إما من أجل لقاء إنساني لتكريم شخص إو لاستقبال وافد على الثقافة المغربية من خارج البلاد. وكان محمد عزيز الحبابي حركة بين كل الحاضرين يحاور هذا في موضوع أدبي فلسفي، يمازح هذا الآخر، أو يسأل هذا الثالث عن أحواله الشخصية. كان هذا الرجل الذي نعرف أنه عاش بيننا يحب الاختلاف إلى درجة أنه كان يستثير وجوده ويُذكي استمراره.

الذين عرفوا محمد عزيز الحبابي الإنسان عرفوا فيه أيضاً ذلك الرجل الذي لم يكن

يستسلم لحالات الضعف والمرض. فحتى حين كان يشتد عليه المرض في كثير من الأحيان، لم يكن يتوقف عن الحوار أو عن الكتابة نثراً أو شعراً أو تأملاً فلسفيا. كان يقاوم بذلك الموت بالحياة في الحد الذي يستطيعه، وكأنه كان لا يريد أن يترك للموت إلا تلك الفرصة الأخيرة التي سيكون عليه فيها أن يغادر الحياة. وقد كان من يزورونه وهو في حالات مرضه، ويعلمون ما يكون أطباؤه قد ألزموه به، يشفقون عليه من كونه حرص باستمرار على أن يحادث ويحاور ويمزح ويفعل في ذاته كل ما يوحي أن اللحظة الحاسمة لنهاية الحياة لم تأت بعد. وكثيرة هي الأشياء التي قرأناها له أو سمعناها منه. كانت وليدة هذه اللحظات الحرجة من الحياة.

لقد كنا نعرف، إذن. شخصاً واقعياً إسمه محمد عزيز الحبابي، لأنه تحرك بيننا ومعنا، لأننا جاورناه واستمعنا إلى تأملاته وجده ومزاحه. وهذا الشخص الواقعي هو الذي نعرف بالتأكيد أننا فقدناه بوفاته، وأن رفاته يوجد الآن تحت التراب كما هو مصير كل الناس.

كنا نعرف أن هذا الشخص يشتغل بالذات بالفلسفة، يدرسها ويكتب فيها وينظم الندوات حول موضوعاتها أو يشترك فيها.

بعد هذا سأعيد السؤال عن وجود الفيلسوف بيننا لأقول إن وجوده ذلك كان كما هو شأن الفلاسفة في كتبه. فالكتب تشهد على وجود الفلسفة أكثر مما يدل عليه الشخص الواقعي الذي كان يتحرك بيننا. لقد أكد هيغل في كتابه "دروس في تاريخ الفلسفة" بأن هذا التاريخ يتميز بمثول وقائعه لنا عندما نريد أن ندرسها، بخلاف الوقائع التاريخية التي تركها الفلاسفة بين أيدينا، فكر الفلاسفة يوجد في كتبهم ونستطيع أن نتعرف عليه بصورة مباشرة من خلال هذه الكتب. ما يهمنا كمؤرخين للفلسفة يوجد في كتب الفلاسفة، حتى وإن غيَّب الموت عنا أشخاصهم الواقعية.

لذلك أقول بأن الشخص محمد عزيز الحبابي قد غاب عنا بفعل تلك النهاية الطبيعية للبشر. لكن الحبابي الفيلسوف ما يزال بيننا لأن أفكاره في ثنايا الكتب التي تركها. وعلينا لكي نتمثل الفيلسوف ونعي أفكاره ونحاوره ونجعل منها منطلقا لتفكير آخر، أن نتعود التمييز النسبي بين الشخص الواقعي وبين الفيلسوف، بين الوجود الفلسفي الذي يثبت عن طريق الكتابة التي تريد أن تتجاوز هذه التفاصيل. علينا لكي ندرك وجود الفيلسوف بيننا أن نتعود البحث عنه حيث يوجد بقوة، أي في كتبه.

عندما تمكنت خلال سنتين قضيتهما في فترة تكوين بفرنسا أن ألاحظ من خلال

حضور دروس جامعية، وأنشطة ثقافية أخرى، وضع الفيلسوف في هذا المجتمع، خطر ببالي منذ ذلك الوقت تمييز جاءت فرصة كتابته، وهو التمييز الذي يسعى إلى توفير شروط الفيلسوف. فإذا صح لنا القول بأن كل المجتمعات الإنسانية في حاجة إلى الفلسفة، فإن الطريق الذي تسعى من خلاله هذه المجتمعات إلى توفير هذه الحاجة ليس واحداً. فهناك أولاً مجتمعات، مثل مجتمعنا، تطلب أن يأتي الفيلسوف إليها جاهزاً بفكره ووظيفة وبفعالية فكرة ووظيفته. وحيث إن هذه المجتمعات غير قادرة بذاتها علي أن توفر الشروط التي تجعل الفيلسوف يوجد ويقوم بوظيفته، فإنها تنتظر أن يوجد الفيلسوف بذاته. وهذا الشعور بالانتظار يجعل مثل هذه المجتمعات غير قادة حتى على استضافة الفيلسوف الحاضر فيها، منتظرة دائماً أن يأتي ذلك الفيلسوف الذي لم يحضر بعد. وعلى عكس هذه المجتمعات توجد مجتمعات أخرى تلبي طلبها للفيلسوف بإيجاد المناخ الملائم لحضوره فيها. وهذا المناخ هو الحرية، والاعتراف، والحوار، والمتابعة بكل الوسائل التي تمكن من هذه المتابعة. فالفيلسوف في هذه المجتمعات ملزم بأن يقول المزيد لأن ما قاله يصبح موضع اهتمام ومتابعة وحوار واعتراض، وملزم بأن يفصل أفكاره أو يوضحها أو يجيب عمّا تطرحه من أسئلة أو يرد على الانتقادات التي وُجهت إليها. الأفكار بهذا تكبر عبر تبادلها، وعبر الحوار معها، وكلما فكر الفيلسوف من أجل القضايا الإنسانية في مجتمعه وفي المجتمع الإنساني بصفة عامة كان لأفكاره صدى يختلف باختلاف الذين يقرأونها، وكان الاتجاه الذي يسمح به الحوار دافعاً للفيلسوف بأن يتعرف اتجاهات جديدة في التفكير والتساؤل. وإذا كان الفيلسوف الفرنسي غابرييل مارسل يعرّف الأنا بقوله: أنا محيطي، فإننا نستعير منه هذا التعبير لكي نقول بلسان الفلسفة: أنا محيطي. ومن هنا نتساءل: هل كان للفلسفة لدينا محيط يمكن أن تنمو فيه وتتفتح؟ ونتساءل بصفة خاصة: هل كان هنالك في مغربنا المعاصر محيطاً ملائماً قابلاً لاحتضان فلسفة محمد عزيز الحبابي؟

جوابنا عن هذا السؤال ليس إيجابيا تمام الإيجابية، ولكنه أيضاً ليس سلبياً كل السلبية. نقول إذن: إنه لم يكن يتوفر لدينا بما فيه الكفاية، حتى الآن على الأقل، شرط وجود الفلسفة بيننا ونموها. لم تكن هنالك في مجتمعنا مساحة كافية للتأمل الفلسفي. تحكمت في مجتمعنا، بما فيه المجتمع الفلسفي، مشاعر نقص إزاء الفلسفة التي كانت تبدو مشروعاً مستحيلاً. وقد كان ذلك مانعاً لهذا المجتمع من أن يدرك وجود فيلسوف بينه هو محمد عزيز الحبابي. كان البعض يتساءل: هل حقا يمكن أن يوجد بيننا فيلسوف؟ وإذا كان هذا الفيلسوف موجوداً، فلن يكون هو ذلك الذي تقع عليه أعيننا أو تسمع صوته آذاننا أو تتمثل أفكاره أذهاننا. وكأنما تذهب بنا هذه المشاعر إلى أن نتخيل أنه إن كان للفيلسوف أن يحضر بيننا، فإنه كان عليه أن يختلس الحضور لا أن يحضر بإعلان عن ذاته.

كنا نريد للفيلسوف أن يستجيب لشعورنا بالنقص الناتج عن وعينا بتفوق طرف آخر، أكثر مما كنا نطلب منه أن يستجيب لمعالجة مشاكلنا في ضوء التيارات الفلسفية المعاصرة. وبدل أن ننتبه إلى غربتنا عن الفلسفة والفيلسوف، كان انتباهنا موجها إلى غربة الفيلسوف عنا، فكنا نرى في حواره مع الفكر الإنساني اهتماماً بمشكلات الغير.

إدراكنا لحضور الفيلسوف، وتمثلنا لقيمة وجوده في مجتمعنا تقتضي منا أن ننتبه إلى توفير شروط وجوده وشروط محيطه. وقد كان محمد عزيز الحبابي، كما تدل على ذلك كتبه التي انطلقت منذ أواسط الخمسينات من هذا القرن، فيلسوفاً حاول التفكير في مشكلات مجتمعه من خلال حوار مع تيارات فلسفية إنسانية، ومن خلال طرح مشاكل مجتمعه في الإطار الإنساني العام. ونحن لا ننكر أن هنالك دراسات اتجهت إلى محاورة هذا الفيلسوف، برزت في بعض الكتابات أو في بعض الندوات التي أقيمت لتكريمه. لكننا نقول مع ذلك إن هذه الدراسات غير كافية لموازاة ما تتصف به أفكار محمد عزيز الحبابي من عمق ومن مواجهة لمشاكل العصر. ومن العوائق التي حالت في نظرنا دون وجود ما يكفي من الاهتمام أن محيط التفكير عندنا كان إيديولوجيا بالأساس، وأن مقتضيات القبول كانت خاضعة لطبيعة هذا المحيط. وفي هذا المحيط الإيديولوجي فإن التفكير الذي ننتظره هو ما يكون بصيغة النحن وبضمير المتكلم الجماعي، في حين أن الفلسفة تكون بصيغة الأنا وبضمير المتكلم الشخص. والفرق بين هذين المستويين أن مقتضيات الأول منهما تطلب الانسجام، في حين أن قاعدة ثانيهما هي الاختلاف والحوار. لذلك كله لم ينل محمد عزيز الحبابي في حياته ما كان يستحقه من حوار معه، يقبل فكره أو يرفضه، أو يتعامل معه للانطلاق منه سواء معه أو ضده في معالجة مشاكل جديدة. هذا لم يقع، في نظري بقدر كافٍ.

لكن، إذا كان الموت قد غيب عنا الشخص محمد عزيز الحبابي الأستاذ والعميد والرئيس والصديق، فإن فعله الفكري قد ترك بيننا كتبه. وإذا كانت بعض الفرصة قد ضاعت منا في محاورته، فما زالت هذه الكتب التي هي الوجود الفكري للفيلسوف ستحثنا على مزيد من الاهتمام بما تتضمنه من فكر فلسفي يطلب منا أن نحاوره لأنه اتجه إلينا بالحوار. بدون ذلك سنكون كمن لم يرد التحية على شخص حيانا، فلنقل لهذه الكتب : وعليك السلام رداً لتحيتها، غاب الشخص لأن ذلك قدر البشر جميعا، ولكن الفيلسوف منه ما زال حاضراً، والفرصة للاعتراف بحضوره ما تزال ماثلة، والفرصة لخلق حوار فلسفي يمكن أن يكون له صدى داخل بلادنا وخارجها ما زالت موجودة. فرحمة الله على الأستاذ والصديق الذي ضاع، وتحية للفيلسوف الذي ما يزال بيننا، والذي يستحث فكره الفلسفة في المغرب المعاصر على ألا تنقطع عن بدايتها.

# كيف تكسب صداقة الحبابي بالمراسلة ؟

**■ محمد الهرادي**

في منتصف الستينات، وبإحدى قرى جبال الرّيف، يعتكف شاب قويّ البنية، حَلِيبيّ البَشَرة، بضعة شهور بين كتبه وأوراقه ومخطوطات جدّه المنتسب إلى الزاوية الناصرية ليؤلف قصة صمّم أن يكون أول قارىء لها هو العميد الحبابي.

كان الشاب قد التحق حديثاً بفاس بعد رحلة مجاهدة مع مصنفات من كل نوع، وسمع أن عميد كلية الآداب بها رجل مختلف، خارق في أقواله وأفعاله للعادة الثقافية والتعليمية المحنّطة، ويكفيه أن يردد إسم محمد عزيز الحبابي المجرد من لقب الدكتور لتتجمع لديه عناصر صورة تبدو صعبة التحقق في شخص واحد : فيلسوف عرّب وَأَسْلَمَ الشخصانية، روائي، شاعر، قاص، ناقد أدبي، لغوي، ذوَاقِيّ، مهتم بالموسيقى والرسم والرياضة. وفوق ذلك، مجادل ومتحدث بارع. يجعل الكلمات البسيطة التي لا نكاد نعيرها قيمة، مسكونة بالمتعة والحكمة النادرة.

ينحت الشاب كلمات قصته طيلة ليالي صيف خانق بتارجيست التي لم تعد خَطّابية كما كانت ويودعها داخل غلاف باسم الأستاذ العميد، متعمداً أن تكون قصته وحدها برهان وجوده ودليل حضوره الخاص، ولذلك لم يرفق أوراقه بعبارات التحية والسلام أو ما قد يشير إلى أصله، وأدرك حجم تحفظه البدويّ حين استلم بعد أسبوع رسالة من الحبابي مشبعة بالثناء وعبارات المودة، وَوَعْدٍ بنشر القصة في عدد موالي من (آفاق)، وهي المجلة التي أصدرت، قبل ذلك، (أوائل سنة 1966) أعدادا خاصة بالقصة القصيرة والمسرحية بعد تنظيم جائزة وطنية في هذه الأجناس الأدبية شارك فيها، آنذاك، كتاب مخضرمون وجدد. اكتشفوا ذاتهم لأول مرة، وحققوا وجودهم الأدبي بفضل هذه المشاركة.

مثلت رسالة الحبابي، فيما بعد، لدى الكاتب الشاب، قيمة رمزية لا تقارن، وأصبحت الكلمات المسطورة بمثابة إعلان هوية لا ينازع استعملها صاحبنا في الأوقات الشدائد، ومتى احتدم النزاع بين فئات الكتاب. المتقاربة الأهواء، لأجل إثبات الجدارة والاصطفاء الخالي من الشروط غير شرط القيمة والجودة. وبين طلبة ظهر المهراز بفاس. اكتسب الكاتب تميزه ووضعه الاعتباري، ولأجل ذلك حمته هذه الرسالة من كل الاحتمالات المؤجلة في طريق مغامرة حياته الأدبية المعقدة.

وحين خرج ذات يوم من القاعة المكتظة بطلبتها القادمين من مختلف السنوات والحبابي ينهي درسه عن (أ. خ). ويقصد به ابن خلدون، يلتقي الرجلان في زحمة السلم بعد أن اصطدم كتفاهما بعنف. ويستدير الحبابي جهة الشاب الخجول ليسأله برنة صوته المميزة: - أنت أيها السيد لم أرك هنا من قبل.

ولم يجب في الحال، فقد أفقده تلعثمه القدرة على النطق، وسأله الحبابي من جديد، وهو يتفرس في عين الفهد التي يرمقه بها الشاب :

- ما اسمك ؟

وحين نطق الشاب باسمه الشّريفي أنجز الحبابي في لحظة خاطفة قرائنه واستدلالاته ثم أمسك في الحال بمرفق الطالب الذي صار الآن أشبه (بسلطان الطلبة) متوّج، وسارا معاً وسط مئات العيون الشاخصة، مثل صديقين قديمين.

هكذا تم عقد حلف مقدّس بين الرجلين كانت الكتابة فيه وحدها تقوم بتحديد المصائر الخفية، ويعلم الله كم سيتكرّر مثل هذا المشهد الذي قام فيه الحبابي بتحويل المنفى الداخلي للكتابة والكتّاب إلى لحظة ضياء تُحسّس المرء بمواطنته وبدوره غير القابل للتأجيل. ويمتدّ عمر هذا الحلف إلى السنوات الأخيرة من عمر الفقيد، فقد استخرج صاحبنا موافقة الحبابي الإشراف على رسالة لنيل الدبلوم في الأدب الحديث رغم المتاريس الفاصلة بين الفلسفة والأدب، وبعد تأخير في الإنجاز امتد لسنوات. ولا مبرر له غير تسارع وتيرة المنظورات، يعقد الأستاذ وطالبه موعداً في الصباح الباكر ليوم خريفي بحي شيوخ المغاربة بتمارة.

بتهيّب، وبحذر من يخشى الوقوع في الخطأ، يخطو الكاتب الذي صار الآن كهلاً، متمهلاً بين الأشجار والنباتات الندية. وهو الذي لم يعرف جمال الصباحات الباكرة منذ زمن طويل. قعد في الصالون لحظات ثم دعي للقاء الحبابي. وجد الأستاذ أمام مائدة الإفطار: حليب وعسل وزيتون وشاي وجبن وزيت وخبز بلدي، وعلى الجدران أكداس من الكتب والتحف الفنية، وإذن، قال لنفسه، هي دار الفكر تنتقل مع الحبابي أينما كان.

وسيطرت عليه أحاسيس ستِّينية أعادته إلى أيام ازدهار دار الفكر وإلى أربعاءاتها الثرية بالحوارات والمتع الصغيرة.

استأذن الكاتب في الخروج إلى الحديقة ليتمشى قليلا، ونصح الحبابي ضيفه أن يتذوق من ثمار شجرة مزاح ويتأكد قبل ذلك من نضجها، وقال له إن عضّ ثمرة ناضجة لا يشبه عضّ الحديد، ولم يرغب الكاتب في اغتصاب طراوة الصباح أو في اختراق عزلة الأشجار المثمرة، امتلأ صدره فقط بصدى كلمات الحبابي وهي تملأ فضاء "دار الفكر" أواسط الستينات.

"للمغرب فنانون وكتاب، ولكنهم مغمورون، فأمتنا، بالتالي، مبخوسة حقها فيهم، فلا هم جهاز تنوير وتوعية في الداخل، ولا هم لسان صدق لأمتهم في الخارج..».

وتبيّن لصاحبنا أن لا شيء تبدل، فأسئلة الستينات التي صاغها جيل الحبابي عن الوضع الثقافي المغربي ما زالت مطروحة إلى حدّ الآن، وإن تراكمت التفاصيل النوعية. فالكتاب «ينتظرون أن «يُعتنى بهم»، أن يبحث عنهم، أن يتوّجوا قبل أن يبدعوا» و«جمهور القراء.. غير مستعد لهضم ما ينتجه المغاربة» ووسائل الاتصال بالجمهور تلغي حضور الكتاب والفنانين وتهمش الثقافة والحوار... وحين دعا الحبابي إلى إنشاء وزارة للثقافة أوائل الستينات لم ينس الإشارة إلى الوضع غير السويّ للكتاب والفنانين، إنهم أشبه ب«يتامى يتسكعون في الطرقات، يبيعون دم وجوههم بأبخس الأثمان، يسحقون شبابهم، وحماسهم، وثراوتهم النفسية ليُمَغْرِبُوا أرواحنا».

ولذلك على الدولة أن ترفع من اعتماداتها المخصصة لحركات الفنّ والفكر لأنها استثمار وعمليات رابحة. وحين يدّعي البعض بأن الأوساط الرسمية لا تشجع المبدعين يرد الحبابي بأن لفظة «تشجيع» بغيضة. إن التشجيع للبؤساء، والضعفاء، والعجزة. أما الكاتب الحقيقي فيريد أن «يعطى حقه من المواطنة، أن تعطاه الفرصة ليلعب دوره..».

وتدفقت مشاهد المعارك الصغيرة والكبيرة التي خاضها الحبابي على مدى نصف قرن في ذهن الكاتب الشاب / الكهل، وراودته فكرة أن ثمار "المزاح" ذات اللون العصفوري ناضجة إلى حدّ أن «مزاحها» الحلو قد يرطب جوفه. وقبل أن يمدّ يده ليقطف من ثمار جنّة الحبابي الصغيرة شعر بذلك السكون المريح الذي يدرك المرء أحيانا في لحظات ما بعد الاستيقاظ واكتشف أيضا أن الزمن سرقه، ولذلك عاد تواً إلى داخل البيت.

جلس في الصالون الساكن مدة بدت له طويلة جداً. ونهض، وعاد واستراح قليلا قبل أن يقرر النهوض ليسأل فاطمة الجامعي، راعية المكان بالأمومة والحبّ.

لم يجد أحداً. كانت الدار شبه فارغة. وهو في الطريق إلى الخارج ليعود من حيث أتى وجد أحداً سأله عن الحبابي. وسمع الجواب :

- خرج الأستاذ منذ مدة، فين كنت آسيدي، بحثنا عنك طويلا..

نعم. خرج الأستاذ ولم يعد. ولأنه خرج من دنيانا فلا شك أنه الآن صحبة ابن خلدون والإمام مالك والمعري وابن طفيل والمتنبي وطه حسين ومونييه وسارتر وغيرهم.. تحوَّل من رجل فانٍ إلى رجل باقٍ.

ولا شك أن «دار الفكر» التي هدمت وتحوّلت إلى قلعة تنتمي إلى عصر آخر أكثر الأمكنة حزناً بعد حزن رجاله ومجايليه، فالكلام الآن داخل القلاع لا يجوز إلا بعد إبراء الذمة.

ولعل الحبابي يرد علينا من مكان استراحته بلهجة قاطعة :

- ولكن القلاع لم تُبْنَ إلا لأجل اختراقها..

1993 / 10 / 8

# شذرات من هنا وهناك

## ■ فاطمة الجامعي الحبابي

لا تنتظروا مني أن أتحدث عن الحلف المقدس الذي تحدث عنه صديقنا محمد الهْرادي بين أستاذ وطالب أو بين رجل ورجل. لن أتحدث عن الحلف المقدس بين فاطمة وعزيز، فله مجالات أخرى ستأتي بحول الله. كل ما هناك، أرتبطُ تواً بما قاله صديقي وأخي عبد الرزاق الدواي في مفهوم الزمن، لأن الزمن بالنسبة للحبابي عمود أو ركيزة أساسية قامت عليها حياته الفلسفية وحياته اليومية إلى أن تركنا وترك الزمن يلاحقه.

الفيلسوف الحق هو الذي يتفاعل مع ظروف حياته. يتأمل المعطيات. ويحاول أن يجد لها تفسيراً من تركيبات الماضي؛ يحيا الحاضر دون أن تكون للحظة التي يعيشها حضور ثابت. إن حضوره في مضيٍ وتوتر نحو المستقبل وتلك هي عملية «الحينونة». وفي نفس الآن هذا المضي وهذا التوتر، لا يعرف انفصالاً. ذاك ما كان يعيشه الحبابي فعلاً كفيلسوف. فيكون تفاعل الزمن إذَّاك مع الزمن مختلفاً عن تفاعل غير الفيلسوف مع هذا الزمن.

الفيلسوف يعي بعمق تداخل أنماط الزمن التي تقلص الإنسان وتجعل منه مجرد مستهلك للحياة سالبة إياه قدرة التفاعل مع مختلف الأبعاد التي تكوِّن عملياً شخصه كإنسان وكفرد متميز عن سواه.

ينتصر الفيلسوف ليقاوم هذا التقلص. يخترق اللحظات في انسيابها الدائم المتوتر بين مضيٍ واستقبال عبر حضور منفلت.. يحيا من خلال هذا التمازج وجوداً زائلاً وأبدياً. فهو في الآن نفسه وجود الذات المفكرة العابرة؛ الذات العابرة، ووجود النوع البشري المستمر والمتجدد.

من هذا المنظار يمكن أن نصنِّف أعمال الحبابي وحياته وفكره. وكلها كانت وباختصار وتقليص هذا الزمن، تجسد هذه العملية المتأرجحة بين المضي والحضور في توتر نحو المستقبل، وهي ما يجسد غايته في الوجود؛ في الزمن ومع الزمن؛ الخطو بالإنسان خطوات إيجابية والتمرد على إيديولوجية التمويه والتزييف التي تعطل في الإنسان إمكانات التَشَخْصُن والوجود المتميز؛ والذي تناوله وألح عليه الكثير من الإخوة، ولا سيما الأخ الوقيدي؛ الوجود المتميز وكشف القناع عن أخطاء الأنظمة المعاصرة؛ الأنظمة السياسية والأنظمة الفكرية والأنظمة الفلسفية، بل وكشف قصورها عن تحقيق سعادة الفرد داخل الجماعة وسعادة الجماعة بتكتل مجهودات الأفراد من أجل غد أفضل بالنسبة للجميع.

آنصبت تأملاتك، أيها الحبابي، في مرحلة ما بعد الاستقلال على تحليل أوضاع الدول المستعْمَرة قديماً والدول المستعمِرة سابقاً العلاقات القائمة بينها في ظل الإستراتيجية الإقتصادية الدولية ومن خلال ربطه أو انتقاله بين الفلسفة والإقتصاد بصفة ملحة في كتاباته الأخيرة؛ في ظل الإستراتيجية الإقتصادية الدولية مطامح العسكريين في الشرق والغرب، فجاء الكتاب أو المنهج الجديد : «عالم الغد؛ العالم الثالث يتَّهِم» تشريحاً دقيقاً لهذه الأوضاع العالمية الجديدة؛ وصرخة من أعماق "ثَالِثِيّ" أطلقها ضد أنواع الإستعمار الجديد منذراً بما قد يلحق الإنسانية، كل الإنسانية من أخطار إن لم يتدارك الموقف، داعياً الدول الغربية إلى أن تقف، بتجرد عن مصالحها الخاصة، إلى جانب الدول الثالثية، وتعمل جنباً إلى جنب لإنقاذ الإنسانية من هيمنة التكنولوجيا وأخطار المزاحمات الإقتصادية وإعادة أنْسَنَة كل النشاطات، بسيادة القيم الأخلاقية التي تعيد إلى الإنسان المكانة التي هو أهل لها، عسى أن يتحقق للجميع غدٌ أفضل، يضمن استمرارية النوع البشري بما يليق. فجسد ذلك منعطفاً جديداً وخصباً في فكر الفيلسوف الحبابي، أسفر عن مذهب فلسفي جديد تتجدر أصوله في "الشَّخْصانية" ولا أسميها قطيعة كما جاء في حديث أحد الإخوة هذا الصباح؛ تتجذر أصوله في فلسفة الشخصانية الواقعية التي حملت حقاً في رحمها بذرة الفلسفة "**الغدوية الإنسانية**" الشاملة. وأعتقد أن هذا المجال مجال الغدية أو مجال الإنتقال من الشخصانية إلى الغدية كما بلوره الحبابي هو الأفق الفلسفي للعالم الثالث.

لا غرابة في اعتقادي أن تجدنا اليوم في هذا الصرح الشامخ، صرح «وكالة المغرب العربي للأنباء» لأنها كهيكل وكتجاوب مع "سكان الأرض" (وكل أرض لها سكانها) ونعرف هذا بالخرافة أو بما شئتم.. "سكان الأرض" أرادوا أن تكون أول تظاهرة ل «آتحاد الكتاب» في هذه القاعة بالذات؛ في دار الفكر، أن تكون أول تظاهرة ل «اتحاد الكتاب» حول من أسدل على هذه الدار إسم «دار الفكر» وأعطاها الحيوية التي نعرفها جميعاً.

إذن لا غرابة أن تقع هذه الصدفة أو يقع هذا التجاوب بين « سكان المحل » وبين من هم تحت الأرض وفوق الأرض.. لكن في اعتقادي يجب ألا يكون تجاوباً صامتاً ومارا وهادئاً بسلام سلامة النار على سيدنا إبراهيم. يجب في اعتقادي أن نعمل كما قال أحد الأساتذة بالأمس – من أجل أن تجد « دار الفكر » لها شيئاً من هذه الدار، عن طريق الفعل والقوة، عن طريق الوجود والمشروعية.. أنا أعاضد الأستاذ الذي اقترح هذه الفكرة. عود على بدء، عود على بدء في أن يكون لنا في هذه الدار، في أن يكون ل « آتحاد الكتاب » في هذه الدار « مسمار جحا » في هذه الدار أو خارجها أو المحيطين بها يرفضون إحياء الذكرى بها أو في آستمرارية وجود الحبابي بيننا من خلالها كفكر وكأديب وكفيلسوف. والأمر لكم وما هي إلا فكرة.

عام 1960 سلم داره بثمن بخس (في الوقت الذي كان لدينا إمكانات لنبيعها بثمن أعلى) سلمها لتكون مؤسسة "دار الصحافة"؛ مؤسسة المعهد العالي للصحافة.. وفي المعهد العالي للصحافة ألقى الحبابي درساً، مازال خريجو هذا المعهد يذكرونه، ويذكرون أن الحبابي وجد في هذا الدرس شيئاً من الرجوع إلى الذات، إلى "دار الفكر" التي استلت منه أو استلت من « الإتحاد » بصفة خاصة، وجد تجاوبا في دار لها أصولها ومبادؤها ولها أهدافها، ولكن آسفه جداً مع ذلك أن يسلم معها معهد الصحافة لتصبح بعد ذلك فندقا. وهذا الفندق ككل الفنادق ليست له تلك الصبغة الفكرية أو الأدبية أو العلمية. فلعل فندق "اوريده" يصبح في يوم ما مهدى ل « آتحاد الكتاب » ليستقبل فيه زواره ويستقبل فيه المشاركين في المؤتمرات والندوات.

هذه صيحة أخرى أطلقها في أذن المسؤولين عن فندق "وريدة" ليفتح بابه ل « الاتحاد » ولكل المفكرين وبثمن رمزي إذا كان لا يَستطيع أن يَتبرع بكامل نفقة الإقامة.

أثيرت في هذه الجلسة التحليلية عزلة المثقف. أعتقد أنه إذا كان هناك شيء يميز الأستاذ الحبابي كفكر وكثقافة وكإبداع، هو أنه لم يؤمن أبداً بعزلة المثقف؛ بل أطاح بكل الأسوار؛ أسوار البروج، أسوار الصوامع، أسوار المدن لتخترق الفلسفة والفكر والأدب والشعر والفن والنحت والمسرح وكل مظاهر الإبداع والتفكير لتخترق حديقة المعرفة والعرفان وتزدهر. فكان الفرق بينه وبين من يدعون وجود صوامع أو ضيع أو بروج أنه لم يؤمن أبداً بهذه البروج.

كان يخترق دروب « جامع الفنا » لنزور من يسكن الأكواخ الصغيرة بفرحة وبكل إيمان بأن دور المثقف هو أن يدخل إلى هذه المغاور ويعطي لهؤلاء الأطفال؛ أبناء 16 سنة

و15 سنة ولأسرهم الضعيفة المحرومة المسلوبة الثقة في النفس والإيمان بأن الثقافة ليست شيئاً مكتسباً فقط، وبأن الثقافة موجودة فينا. كلنا مثقفون. فيكفي أن نعطي الفرصة وندعم الشخص أو الإنسان لأن يؤمن بهذه الفكرة ويؤقلمها ويجعلها متحركة ديناميكية حية.

فالثقافة ليست شيئاً خارجاً عن الذات. ولهذا تحضرني الوشوشة التي سرت في آخر استجواب له كان مع القناة الثانية (2M) حول مفهوم الثقافة حينما قال إن لاعب الكرة، وأعتقد أنه ذكر الإسم آنذاك، هو أيضاً مثقف. فقيل الحبابي بدأ «يهرتل» وإلا فما معنى هذا!. لكنه تمسك برأيه ودافع عن فكرته. ويقول نعم لاعب الكرة هو أيضاً مثقف لأن في حركاته وفي تأمله وفي مراوغاته استراتيجية فكرية تجند لها أعصابه وفكره وذاته؛ إذن هذا عمل ثقافي من نوعه أيضاً... إلخ.

الثقافة فينا والفكر فينا خامد يجب أن تعطاه الفرص ليظل حياً وينمو ويزدهر. بل إيمانه بهذا جعله لم يتردد في كتابة بعض البحوث وبعض المقالات وبعض التعليقات على الكتب ويمضيها بأسماء طلبته المبتدئين ليشجعهم ويدفع بهم إلى خوض معركة الثقافة والتأليف والكتابة والنشر. بل أكثر من هذا كتب بأسماء عن طه حسين وعن آبن حزم ونشرت في موسوعات في الخارج، في انسيكلوبيديا الفلاسفة وفي غيرها.

ومؤخراً جاءت رسالة تطلب من الكاتب فلان الفلاني أن يجدد رؤيته للمقال لأنه سيعاد يشره، (ميعاد طبع الموسوعة)، فلم يتوان الأستاذ – رغم تعبه ومرضه – في الإتصال بهذا الفلان الفلاني الذي أمضى باسمه وكان له نصيب المرجوعات المادية والتشجيعات الفكرية في أن يطلب منه القيام بشيء من التنقيح أو الزيادة، فتخلف هذا الشخص عن فعل ذلك. فقال سأحمل ذلك على عنقي، وسأوضبه وسأزيد وأنقح للطبعة الثانية وسيظل إسمك هو المتحمل لذلك مادام ذلك قد أرضاك وكان دفعه في حياتك لتصبح من أحد الحاضرين الكبار كتابة وتنادياً.

هذه فقط إشارة.

شهد الجميع، منذ الأمس، وفي الكتابات والتعاليق التي واكبت موت الحبابي، بأن الحبابي امتاز بحركية دائبة، وديناميكية في كل أعماله وحياته وسلوكاته. وأصر الجميع أن يقول إن الحبابي غادرنا اليوم جسداً ولكنه يظل بيننا فكرا وإبداعاً وأخلاقاً. وأنا أقول – رغم أنني المعنية بالأمر لأنني لا أجده لا يميني ولا شمالي، لا في المكتبة ولا في بيت النوم ولا في صالة الأكل ولا في الحديقة الغناء – بالرغم من ذلك فهو موجود.. إنه موجود أمامي في عيونكم أيها الإخوة الكرام.. إنه موجود أمامي بينكم في كلماتكم الحلوة.. في كلماتكم

الواقعية.. في كلماتكم التي كتبت عنه، في القصائد الشعرية، في كل الأحاديث.. إن الحبابي بالنسبة لي أنا شخصياً، لم يغادرني ولم يمت مادمت - كما قال في وصيته لي - محاطة بهذه الثروة. محاطة بهذا الغنى من الأصدقاء الأوفياء والطلبة والأساتذة وبراعم الحديقة الغناء التي لن تعرف الموت هي أيضاً بدورها.

إنه لم يمت اليوم، كما أنكم سوف لن تموتوا غداً رغم آختفاء أجسادنا نحن أيضاً، لأننا ولأنه استطاع أن يغرس فينا بذرة في نفوسنا جميعاً أينعت أوراقها وحملت في أعماقها تلك الحركية وتلك الديناميكية.

كل أحاديثكم أيها الإخوة أمس واليوم تفيض بهذه الديناميكية وبهذه الحركية. وهذا يجعلني الآن، في هذه اللحظات، أتأكد من أن الإنسان لم يمت.. هو مرتاح مطمئن في مقره - كما سنرتاح نحن وآرتاح من قبلنا - إنما تميز غيابه عنا بآستمراريته.

أيها الفيلسوف الإنسان، نم مطمئناً، نم مطمئنا.. إن إيمان قلبك، وشجاعة نفسك، وطهارة ضميرك، وذكائك، وسرعة الخاطر التي تميزت بها تجعل منك المثل الأعلى للفضيلة. فنعم المفكر ونِعم الأديب ونعم الشاعر ونعم الكاتب ونعم الفيلسوف الكبير. قدمت حياته فداءك بعالمية الفكر المشبعة بفضيلة الحوار.

أيها العبقري المفكر والعميد والأستاذ المتواضع تجلت عظمتك في بساطتك وتواضعك. كنت لي ولجيلي أباً ومربياً يجتمع في شخصك ما هو متفرق في غيرك.. لقد أدركت عصرك هو يتحول فبذلت كل ما في وسعك لتحقيق إرادة الحياة في التحول إلى الأفضل..

لقد حرصت على أن تعلم الناس (ولا أقول أن تعلم الطلبة والطلبة فحسب)، أن تعلم البقال وأن تعلم الخضار، أن تعلم "الشطاب" في الشارع أن تعلم كل الناس، كيف يفكرون، كيف ينقدون أنفسهم وبالتالي كيف يصبحون أحراراً، كيف يمتلكون هذه الحرية التي كنت ترددها على قولة عمر بن الخطاب: «متى آستعبدتم الناس وقل ولدتهم أمهاتهم أحراراً؟».

يا رسول الفكر والثقافة ومكارم الأخلاق، إن تفانيك في محبة الآخرين جعلتك تجند نفسك وتجند بيتك وتجند أعمالك. جعلتك شهيد الفكر والحرية والإبداع. جعلتك أيها المفكر - وستبقى أعمالك شاهدة على نضالك وفخراً لنا جميعاً مثقفين وأميين.

أيها الإنسان الوطني الغيور المخلص، لقد قدمت نفسك يا عاشق الكلمة الجميلة الرائعة النفاذة الملتزمة. قدمت نفسك فداءاً للوطن وللثقافة وللفكر.

أيها الإنسان الذي جعله الله في خدمة الناس.. يا حبيب الناس.. يا عضد الناس.. يا من كنت تشد على عضدهم وتساندهم بالتشجيع والدعم والكلمة الطيبة المحفزة.. أيها

المثقف الملتزم لقد أثرت تأثيراً إيجابياً على جيلنا وعلى جيل من سيأتي بعدنا بكتاباتك الغزيرة وتراثك الذي لم ينشر وننوي إن شاء الله أن ننشره.

نعاهدك على الوفاء لمحبتك والتقدير لما قمت به لصالح الفكر والإنسانية.

أيها الرفيق الوفي إن الكلمة لا تموت لاسيما إذا صدرت عن قلب مؤمن مثل قلبك.

أستاذي العزيز.

ستبقى خالداً فينا إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.. لقد أحدثتَ مدرسة فكرية نعتز بعطاءاتها، لذلك أكرر ستبقى بيننا رغم عيابك الجسدي.

ستبقى كلماتك، قاموسك الرنان في أذني وأذن أصدقائك وطلبتك.. ستبقى هذه الكلمات وسأقولها وأنتهي :

لم لا؟ عندما تسأله عن شيء، لا يجيبك.. لمالا؟ .. وأنت؟ كيف؟ ما عليش؟ ليكن. الله يسامح.. ومن بعد؟

هذه مصطلحات حياته.

عندما تطرح عليه السؤال أستاذ ما رأيك - وقد طرح هذا أمس في قضية الإختيار.. تسأله إني أريد أن أفعل كذا وكذا ولست أدري ماذا أختار. كيف أختار؟ فيجيب ببداهة : وأنت آشنوآخترت؟ أنت تسأل مثلاً في حديث بسيط :

"- آشنو بغيتي تغدَّى؟ داكشي اللي بغيت نتغدَّوه! يجعلك تختار عن طريقه بحريتك.. وهذه مفارقة، تختار لنفسك ما آخترت أن تختاره بدهاء وبذكاء وبخفة.. فكلما طرحت عليك موضوعاً عويصاً أو تحدياً؛ نقوم بكذا أو بكذا؛ لم لا؟ لم لا؟ استفزاز.. وأنت كيف آخترت؟ ماذا ستفعل؟

نقف لنأكل الحلوى مثلاً فتقول له : آختر ماذا تريد يا أستاذ؟

- وأنت ماذا ستختارين؟

أقول أنا لم أسألك عن نفسي. أسألك عن نفسك أنا سأختار ما أريد.

- لا، بعد أن تختاري أنت :

آختيارك هو الذي سيعطيه الطريق لتشريح فلسفي جديد ولمقاله ولتأملات تغيب عنا نحن ببساطة، ويجد هو في بساطتها عمقاً وموضوعاً لحديث فلسفي طويل.

أما أهم شيمة فيه هو "التسامح"، رغم المآسي، رغم المواقف، رغم الكيد، رغم الشياطين التي كانت من الجن ومن الإنس.

يقول لك ترفع عن ذلك بالتغاضي عن عيوب الغير.. "الله يسامح"! "الله يسامح" (...) تسامح بشكل غريب لا هو تسامح الفقهاء ولا تسامح السياسيين.

وأخيراً نهاية بالزمن مع الزمن، كان يطالب بشراء شيء عزيز عليه.. وكان يرغب بشرائه طول حياته، وكل ما رأى من لا يعرف قيمته إلا و آغتنم فرصة ليشتريه منه.. كان يشتري شيئاً ويود أن يشتريه إلى الأبد. ولعل هذا الشيء الذي يسعى وراءه دائماً هو : الزمن.

كلما رأى عادلا قاعداً لا يقرأ ولا يطالع ولا يعمل أي شيء. يقول له :

يا ولدي بعْ لي وقتك، راه الوقت غالي.. أنا ليس لي الوقت الكافي لكتابة كل ما في ذهني وأعمل.. بع لي وقتك...

- يخرج... ويجد الشباب قاعدين ولا يعملون شيئاً، لا يلعبون حتى، (لأنه يعتبر اللعب حركية) فيقول لهم : "بيعونا وقتكم يا وليداتي".

أما الشباب المتسكع في المقاهي فليته باعه دقيقة ليزيد معنا... ما شاء الله ولكنه الزمن، وشراء الزمن لا بالرشوة المعروضة المعهودة في الصوامع العليا والصغرى والكبرى، ولا بالزيف ولا بالسرقة لا يباع.

الزمن الذي يقهرنا والذي يجعلنا نأخذ دروساً في الحياة.

فبعامل الزمن أخاطبك أستاذي - كمخاطبتك يوم وداعك إلى مقرك الأخير - بأنني سأظل وآبنك وأصدقاؤك ، سنظل أوفياء. وأن ندوة "تمارة"، وأن دار تمارة لم تغلق بموتك ولم أجد لها مفتاحاً ولن أبحث عن المفتاح.

ستظل فاتحة أبوابها كما فتحتها في حياته، لكم ولكل طلاب المعرفة. ولكل طلاب «تضياع الوقت» كما كان يسميها إذا كان دائماً يتحدث عن الأشياء بنقيضها...

(إذا أردت أن تضيع وقتك، خذ وآقرأ كتابي هذا)...

ستظل فاتحة أبوابها لتستقبلكم في ندواتها المعهودة. وسيكون تراثك أستاذي الحبابي محوراً من المحاور التي تأخذ على عاتقها التأمل فيه وتدارسه وإخراجه.

وليكن لي منكم، أيها الإخوة، وللأستاذ الحبابي خير من يعمل على إزالة الأبواب لا على دعم الأبواب لتغلق في يوم ما بفعل الزمن القاهر.

وشكراً لكم.

# اللجوء إلى حرية الكتابة

**■ محمد برادة**

لا أظن أنني فكرت، خلال "بداياتي" الأدبية، في علاقة الكتابة بالحرية وفي الأسئلة الشائكة، المتداخلة، التي بدأت أستشعرها عندما توطدت علائقي بالنقد والنظرية الأدبية. مع التجربة، و"المحنة" التي عشتُها موزَعاً بين العمل السياسي والثقافي وبين كتابة القصة القصيرة ومقالات النقد ثم الرواية، تبلورت لديَ فكرةُ كَوْن الكتابة هي المجال الذي أحقق فيه حريتي بامتياز، أي حرية إعادة تشكيل العالم، واستنطاق الذَّات ومحاورتها من خلال أصوات الآخرين واستكشاف المسكوت عنه. لذلك قد تكون استعادة بعض تفاصيل المسار الذي قادني إلى اعتبار الحرية عنصراً جوهرياً في مفهوم الأدب استعادةً مضيئة لبعض الجوانب المتصلة بإنتاج الأدب وبخلفياته النظرية في المغرب ما بين الستينات وبداية التسعينات.

سأفترض أن لعلاقتي بالكتابة بداية ما، وسأرجعها إلى طفولتي بمدينة فاس في نهاية الثلاثينات وبداية الأربعينات عندما كان ابن خالتي، الطالب آنذاك بجامعة القرويين، ينظم احتفالاً سنوياً بالدار الكبيرة التي كنّا نسكنها ويستدعي زملاءه ليلقوا كلمات وقصائد تمجد ذكرى الرسول الكريم. وكان يحلو له أن يُحَفِّظَني مقطوعةً شعرية قصيرة لألقيها في الحفل الخطابي العائلي. وكانت المدرسة العربية التابعة للحركة الوطنية تُغَذّي، بدورها، حماسنا الوطني من خلال الأناشيد والقصائد والمشاهد التمثيلية. لذلك فإن اكتشافي الأوّلي للكلمة وسحرها اقترن، منذ البدء، بأصداء المطالبة بالاستقلال وترانيم الحرية يَهْزَجُ بها الشعراء وَوِجْدَانُ الشعب.

وفي الآن نفسه، كانت هناك تقاليد "غيوَانية" بين أهل فاس تحثُّهم على الاحتفاء بمقدم الربيع، والخروج إلى لقاء الطبيعة متزوّدين بآلات الطرب وبحكايات ألف ليلة وليلة التي يخصصون لها قراءة جماعية تتخللها التعليقات واللَّمزات الساخرة. وأظن أنّ لاوَعْيي قد اختزن، منذ تلك البداية الطفولية، طيفاً للحرية التي كانت تمنحني إياها حكايات ألف ليلة وأنا أستعيدها بحثاً عن لذاذة نزهات الربيع الموشاة بقصور بغداد ومجالسها وبنساء الليالي الألف المشعلات للمخيِّلة ولِبَراعم الشهوة. ولأمد طويل ظلّت الحكاية والقصة والرواية تقترن لديّ بالمرأة، بل كنت أتصور أن الحرية لا يمكن أن تكون إلاّ امرأة، أي أنها الأنثى بمعناها العميق المتعدِّد الذي يحقق تَوازن الجانب الرجولي من الوجود. وأذكر أنني كتبتُ قصة، وأنا تلميذ بالمدرسة الثانوية، تقوم على تبادل رسائل بين شاب ينتحل شخصية فتاة تفضي بلَوَاعجِها لابن خالة يسكن مدينة أخرى. ولا أتذكر من تلك القصة التي لم أحتفظ بها، سوى القناع الذي أتاح للفتاة المزعومة أن تكون أكثر حرية في نبش استيهامات المراهقة وأسئلتها الملتبسة، الحائرة بين صفاء الروح ورغائب الجسد. ولا أستبعد أن يكون لجبران خليل جبران تأثير في ترسيخ صورة الحرية - المرأة - الحكاية، لأنني عندما بدأت أقرأ نصوصه وجدتُ فيها تلك "الفُسحة" الأنثوية المتوارية في كتابات طه حسين والعقاد وحتى توفيق الحكيم الذين وَصَلُونا بالأدب العربي في زيّه الحديث آنذاك. لكن انجذابي وزملائي بالمدرسة إلى جبران لم يدم طويلاً لأن تَعرَّفنا على نصوص أخرى، عربية وفرنسية، صرفنا إلى الاهتمام أكثر بما كنا نظنه ألصق بالواقع وقادراً على تغييره، خاصة وأن المواجهة مع قوى الحماية الفرنسية بلغت ذروتها منذ بداية الخمسينات. لكن ذلك التَّسيُّس المبكر لم يكن بوسعه أن يطفئ جذوة الحكاية - الحرية وإمكاناتها في إعادة صوغ العالم ونَحْت أطياف أنثوية تخفِّف من عطش وحرمان المراهق الذي كنتُه.

في بداية 1955 وقعت بين يدي رواية «الحي اللاّتيني» لسهيل إدريس، قرأتها أكثر من مرّة قبل أن أحدّث زملائي عن هذا الاكتشاف الذي يحدثنا عن مدينة النور بأسلوب حديث ويجعلنا نحلم بغزْوِ قلوب الفرنسيات مسترشدين بتمجيد الحرية، وأسبقية الوجود على الماهية، وضرورة التجربة والممارسة. كانت أصداء وجودية سارتر تصلنا مجزّأة، مبتورة، ولم يكن مستوانا، آنذاك، يسمح بتَمثّلها واستيعاب مرجعيتها الفلسفية... إلاّ أنّ صورتها المغرية -خاصة عبر مجلة الآداب- كانت تستجيب لانتظارٍ عميق تستشعر عقولنا الفتيّةُ حاجةً ماسّة إليه، أقصد تلك المزاوجة بين حريّة عارمة تخلخل الوصاية الأبوية والقيود المفروضة على الجسد والقلب، والتزام فكري وسياسي يسند معركة التحرير ضد الاستعمار. مُحَمَّلاً بهذه التصورات المشوَّشة عن الحرية والالتزام والأدب، غامرتُ في نهاية 1955 بالسفر إلى القاهرة رغم أوامر المنع والتحريم الصادرة عن الإدارة الفرنسية. وكانت مصر،

ARCHIVE

بعد ثورة 1952 ، فضاء الحرية بامتياز في أعيُننا : حرية اللغة التي تعلّمنا بها في « المدارس الحرّة » التي أنشأتها الحركة الوطنية المغربية لمناهضة فرْنَسَة التعليم واللّسان، وحريّة الأدب التي تَشَرَّبْنا حبها من خلال، مقالات طه حسين ومواقفه، ثم هذه الحرية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي بشَّر بها خطابُ الثورة وصوتُ « ناصرها » الفاتن الجريء .

في سنتي الأولى بكلية الآداب، توطّدت علاقتي بكتابة القصة ؛ غير أنني كنت أستوحي مشاهد وعلائق لها اتصال بالمفهوم الوجودي للحرية مع تأثّر بالصياغة « الواقعية » السائدة آنذاك في الكتابات المصرية. لم أكن أعيش داخل المجتمع المصري رغم اقترابي منه، فكنتُ أتوسّل بالنصوص الأدبية لأستوعب التبدُّلات المتسارعة وبعض مالاتقوله الخطابات السياسية المغرقة في التأكيد والتعميم. وكنت في نفس الوقت، طوال خمس سنوات، بعيداً عن « مغرب الاستقلال » المفتوح على معركة أخرى من معارك الحرية؛ لذلك، ربما ، كانت قصصي المبتدئة تحتمي بظلال الوجودية وتحتضن حريتها الوهمية لأنني لم أكن بعد قادراً على مواجهة الحرية في تجسُّداتها المعقّدة.

بعد عودتي إلى المغرب سنة 1960 ، توزَّعت اهتماماتي بين الأدب والنضال السياسي : أبشر بأدب جديد يقوم على أنقاض أدبنا التقليدي شبه المنعدم، ليشخّص مطامح الجماهير التي ضحّت من أجل الاستقلال ويرسم ملامح ثورة أخرى بها تكتمل الحرية، وأكتب مقالات وقصصاً تحرِّض وتُسهم في بلورة وعيٍ مختلط في مكوّناته وقسماته المتراوحة بين قومية عربية واشتراكية متمركسة، ووجودية سارترية. لكن النصوص التي كنتُ أكتبها في غمرة الفعل النضالي لم أكُن أوقّعها باسمي وإنما أستعير لها أسماء أخرى، لأنني كنت أحس في أعماقي أن حريتي، بمعناها العميق، الشامل، لاأستعيدها إلاّ عندما أكتب متحرراً من ضغط ظروف النضال الآنية، كنت أقرأ بنَهم وأتابع ما ينشر في الساحة العربية والفرنسية، ولكنني لم أكن أكتب بالقدر اللاّزم حتى لاأورّط نفسي في نصوص لاتستجيب لحريتي التي كنت ألتقيها خارج كتابتي للمقالات الصحفية وللمنشورات الحزبية. كان التحليل ينتهي بي إلى أنني لاأستطيع الإنصراف إلى الكتابة الإبداعية مُعرضاً عن صراعات المجالَيْن الثقافي والسياسي، فكنتُ أقنع نفسي بأنني لايمكن أن أكون سوى كاتبٍ منْ كُتّاب يوم الأحد ، ألوذ بأناي العميق عندما أحس بالاختناق وسط ضوضاء الشعارات، وتآكُلِ المشاعر واهتزاز اليقين. كأنني، باختياري أن أكون « كاتب يوم الأحد » ، أميّز بين حريتَيْن أسعى إلى الوفيق بينهما : حرية عاجلة مرتبطة بالفعل، لاتقوى على الانتظار وتقتضي حضوراً في مجال النضال السياسي والثقافي، وحرية مؤجَّلة هي التي أدخر ممارستها لِحينِ الكتابة حتى أستعيد « الحرية المطلقة » التي اقترنتْ، خلسةً مني، بالوصول إلى ما لايمكن أن أعبر عنه بوساطة لغةٍ أخرى أو فعلٍ آخر.

ووجدتُني، من عشر سنوات تقريباً، أفكر جدياً في أن أنجز كتاباً عن «استحالة الكتابة»، لامن الناحية الأونطولوجية وقُصور اللغة، وإنما على ضوء التجربة التي عشتُها موزَّعاً بين مجالات مختلفة، وعلى ضوء مفهوم الحرية المزدوج الذي تكوّن لديّ خلال تجربة القراءة، والفعل النضالي والكتابة الإبداعية المتقطّعة، غير أن محاولة الكتابة عن استحالة الكتابة قَادَتْني إلى كتابة روايتي «لعبة النسيان» لأن كل التخطيطات التي سطّرتُها للحديث عن الشروط الإجتماعية والسياسية والنفسية المتصلة بالكتابة بدأت تتبَخّر بقدر ما أستحضر التفاصيل والمشاهد الثاوية في الذاكرة. انبثق أمامي سؤال مُزلزِل : كيف انصرفتُ إلى كتابة المقالات والدراسات النقدية والتعليقات والبيانات المتدثرة بالمصطلحات والمفهومات والحجج العقلية، وتناسيتُ تغريدة الحساسين في «جُنَانَات» فاس، وعَيْني لالّة ربيعة اللّوزيتيْن، وهدير المظاهرات في أزقة فاس والرباط قبل الاستقلال وبعده ؟

عليّ أن أقول بأنني في تلك السنة، بدأت أُحس -حسب لغة إليوت عند تحليله لمسرحية هاملت- بالرُعب اللاّيُسمّى يَتَماثَلُ أمامي بعد تراكم التجربة والتعثّرات والحبوطات : ماذا لو أن الإنسان تحت وطأة الاستنفاد والاستعمال، وفُقدان الحافز، يتحول إلى كائن محايد لايحركه طموح ولاتوقُّع ولاوَهْم من الأوهام ؟ وأنا هنا أعني تلك الحالة التي تتساوى فيها كل الأشياء، ويبدو العالم أقوى من إرادتنا، منفصلاً عنا بمنطقه وسيرورته، فيما نَبْدُو نحن، داخله، عاجزين عن تغيير ما حاولنا وعن حتّى إضفاء لمسَةٍ من لمساتنا على ملامحه. هذه هي الحالة القصوى لانعدام الحرية بمعناها العميق، وهي الحالةُ التي بلورها جزء من الأدب العالمي الحديث المتصل بتشخيص العجز البشري واندثار الأحلام الذهبية، واستقرار الفُسولة بين المسامّ والحنايا. وهي ليست حالة فردية ولا «أوربية» أو من ابتكار استيهامات خيالٍ مريض. إنها، بالأحرى، نتيجة لِـ«تطور» المجتمعات نحو اللاّتواصل والانفصام واستقالة الذّات.

وأظن أن بروز الكتابة -رغم غموض مدلولها وزئبقيته- في سياق الحداثة وما بعدها، مرتبط إلى حد كبير بالبحث عن ملجإ يحتمي المبدع داخله من أعاصير الشكّ والتهميش، بعد أن طغت التقييمات المادية ومقتضيات الإستهلاك. من هذه الزاوية، بدتْ لي الكتابة، منذ الثمانينات، بمثابة طوق نجاة لمواجهة انعدام الحرية ومقاومة سرعة التَّصديق التي ابتُلينا بها في خضمّ الأدْلَجة الصادرة من فوق. كنتُ أعيش مرحلة انجلاء الأوهام بعد أن فشلت سلسلةُ عملياتٍ لترميم الأحلام، وبدأتُ أتعلم النظر إلى الوقائع والأحداث والمواقف والبيانات، ببرودة وعبر مسافةٍ تساعد إلي النفاذ لما وراء الكلمات والنّوايا... بدأت سنّي تسمح بهذا التباعد، وكذلك رصيدي من معايشة النكسات. وقد تكون عودتي إلى الكتابة وإلى التفكير فيها إنما هي بحث عن حريّتي التي أحسست، فجأة، كأنما سُرقتْ

مني... وهي أيضاً، وبشكل آخر، بحث عن ذاتي التي قمعتُ نزوعها إلى التعبير، والبوْح، والإنتقاد، والصراخ، وتجريب الحالات القُصوى. وبعبارة ثانية، كنت في أشد الحاجة إلى التقاء عُزلتي، وليس هناك مثل الكتابة ما يضعنا وجهاً لوجه، أمام الذّات المتوحّدة والحرية الرائعة الموجعة حتى الموت. درس الكتابة في الحرية يبدأ، أساسا، من مجابهة ثنائية الواقع / التخييل، وما تكشفه من إمكانات لأعادة صوْغ الأشياء والعوالم والعلائق.

لا يمكن أن نتصور كتابة تخييلية بدون استمدادها من الواقع بمعناه الواسع والمتعدِّد، ولكن النص ليس هو الواقع، بل يختلف عنه جذرياً. ولا أصدق الذين يزعمون بأن لهم موهبة الكتابة "طبق الأصل" لنَقل "الواقع" بحذافيره، لأن الحرية تتسلّل بين الكلمات والنموذج المحاكَى لِتُحرر الكاتب من أوهامه في تقليد ما يراه أو يعيشه، ولتُفْسح المجال أمام مكبوتات النفس، ومخزونات اللآشعور، وتَداعيات النصوص المقروءة. من ثمّ يستعيد النص حياته الخاصة منفصلاً عن "خالقه" ليبدأ دورةً لا نهائية تتقاطع مع أزمنة وفضاءات مختلفة، وتتجدّد من خلال حيوات القراء والمتلقّي، ومن قدرتهم على ممارسة حرية الحوار وإبداع النَّص من جديد.

ومنذ السبعينات، أحسستُ أنه لم يعد مقبولاً اللجوء إلى "خصوصية" المجتمع المغربي والعربي لبترير "التزام" الكتابة اجتماعياً وإيديولوجياً، وكأن الأدب أداة لإحداث تغيير مباشر وملموس، وقابل لأن يُقاس. كيف يمكنه أن يلتزم، مسبقاً، بإيديولوجيا أو بوجهة نظر ثم يزعم أنه يكتشف "حرية" الأشياء والناس واللغات في مجراها المتحوِّل، المتدفّق، المنخرط في صراع لا هوادة فيه؟ التزام الكتابة –ولا أقول الكاتب– هو في حريتها القادرة على ارتياد أصقاع بِكْر، وتشخيص ما تهمله الخِطابات غير الأدبية، وإظهار تناقضات الكلام والسلوك، واستنطاق الذات في لحظات عُرْيها. كان من الضروري أن أعيد النّظر في مفاهيم الالتزام السارترية التي تلقيناها ضمن سياق الفورة القومية الإيديولوجية وقد أسعفَتْني تجربة المجتمعات العربية المتدثرة بحجاب الإيديولوجيا والأدلجة، على التمييز بين أدب التبشير وإسقاط الأفكار الجاهزة، وبين أدب الحرية والإبداع، أي النَصوص التي تمارس حريتها في ابتداع الشكل والمضمون بحيث لا تكون قابلة للتَّبادل يُسْتَغْنى عنها بنصوص مشابهة لها. وأظن أن مسألة الشكل بمعناها العميق (لا يتسع المجال هنا لتفصيل القول فيها) هي حجر الأساس في حرية الأدب والتزام الكاتب : فأمام سيْل الخطابات، والأحكام الجاهزة، واللغة المتخَشِّبة، واليقينات الحاسمة، تبقى أشكال التعبير الأدبي حائزة لهوامش الانفلات من أشكال "مراقبة" المجتمع والمؤسسات لحرية الفرد. هكذا تبدو الكتابة الأدبية الرافضة للتدجين "هي الفوضى الوحيدة الممكنة" (كما كتبتُ ذلك في 1983) المتأبية عن كل تقنين أو توجيه. ومن ثمَّ الادّعاءات الكثيرة المردَّدة لآراء تعلن موت الفن والأدب

ARCHIVE

وعجزهما عن الاستمرار في عصر التقانة والحاسوب وعَقْلنة الموت والحياة ! لكن يكفي أن أقرأ رواية جيدة لأستعيد ثقتي بالأدب وبضرورته، لأنها [الرواية] تُنبّهني إلى أهمية الحرية وسط عالم الإرغامات المستترة والظاهرة ووسط أنْساق القَوْلَبَة وروح القطيع. وحريّة القارئ تبدأ من حرية المبدع : فَبِدُون جرأة الكاتب على إظهار الأشياء والعلائق في صيرورتها واحتمالاتها المتعدِّدة، يفقد النص نُسوغه النابضة وامتداداته الموحية.

لا يمكن للمبدع أن يتقمَّص شخصية الواعظ، أو المشرِّع، أو المفكر المقترح للبدائل. بل هو يكتسب مبررات وجوده وقوته أيضاً من انتحاله شخصية الراصد المحايد الذي لا يخرج عن حياده إلاَّ لِيَنْحَاز إلى تعدُّد احتمالات الواقع والمتخيَّل. وفي هذا الاتجاه يمكن أن نفهم قولة الروائي التشيكي ميلان كونديرا : "الرواية هي تلك المنطقة التي يكون فيها الحكم الأخلاقي معلَّقاً ... وتعليق الحكم الأخلاقي لا يعني لا أخلاقية الرواية، بل أنِ ذلك هو أخلاقيتها : الأخلاق التي تعُارض تَجذُّرَ الممارسة البشرية القائمة على أن تُصدر حكماً في الحين وباستمرار، وأن تحكم على الجميع وقبل أن تَفْهَم وبدون فَهْم.»

تقودني هذه الملاحظة إلى مسألة استأثرتْ باهتمامي وأنا "ألتجئ" إلى حرية الكتابة. كيف أجعل من جميع القضايا والتجارب والمشاعر والمشاهد والمناظر والاستيهامات .. مادّة خاماً تتساوى عند الكتابة، ولا تستمدّ وجودها وقيمتَها إلا من شكلها الفني وطريقة توظيفها ؟

أرَّقني هذا التساؤل أمداً طويلاً ؛ ومن خلال قراءاتي النقدية والروائية وكتابتي لبعض النّصوص، بدأت أبحث عن الإجابة في التَّنقيب بين ثنايا "حياة النّص" أي جوانبه التكوُنية (المسودّات والتعديلات التي تلحق النص قبل أن يصبح مخطوطاً مُعدّاً لنشر...)والتداولية ثم حياته من خلال عملية التلقي... وما اهتممت به أكثر هي تلك الترددات التي ترافق عملية الإبداع فتجعل الكتاب والشعراء حائرين بين أكثر من شكل، موزّعين على أكثر من لفظةٍ وصيغة (ما لارميه، فلوبير، أندريه جيد ...) ومن ثم لجوء بعضهم إلى كتابة نصوص موازِية (رسائل أو مذكرات) تكشف عن إمكانات أخرى رَاوَدَتْهُم قبل أن يستقروا على صيغة "نهائية مؤقتاً". وقد تحدَّث الروائي جيليان گرين عن «الرواية التي كان من الممكن أن تكون» بوصفها الهاجس الذي يلاحق الكاتب حتى عندما "ينتهي" من روايته، وقد تكون هي الحافز وراء كتابة نص آخر على أمل الوصول إلى النص الذي كان من الممكن أن يكون. أليس هذا هو الحضور الأقوى للحرية داخل عملية الخلق والإبداع ؟

لقد كنت دائماً أغبط الرسامين لأن أداتهم التّعبيرية تتيح لهم أن يلتقطوا "بذور" لوحاتهم في أكثر من وِضْعة وشكل من خلال رسيمات عديدة (Croquis) تغدو هي بدورها

جزءاً من إبداعاتهم، فضلاً عن أنها تتيح ملاحقة أكبر عدد ممكن من التحقّقات للعمل الواحد. لذلك وجدتني، وأنا أكتب روايتي الثانية، أنْساقُ إلى كتابة كُرّاسة موازية أتحدّث فيها عن علاقتي بالنص الذي أكتبه، وعن المعضلات التي تعترضني، وعن الاختيارات المتاحة...

لكنْ عليّ، في ختام هذه الشهادة، أن أذكّر بذلك المستوى الأعمق من علاقة المبدع والكتابة بالحرية، وأقصد الفكرة التي طرحها الشاعر والروائي جان جونيه في نصّه الرائع عن "مرسم ألبرتُو جياكوميتي" (أنظر ترجمتنا لهذا النص بمجلة "فنون عربية"، عدد 5، 1982، لندن) حيث ربط إمكانات الحرية ليس فقط بالتّعدّد الشكلي أو الفني، وإنما بالبُعد الأخلاقي في معناه العميق ليُصبح العالم على غير ما هو عليه :

«اكتشاف ذلك المكان السري داخل نفوسنا الذي كان من الممكن، انطلاقا منه، أنْ تكون مغامرةٌ بشرية شيئاً مختلفا تماماً عمّا كانت عليه؛ وبتحديدٍ أكثر أقول مغامرة أخلاقية».

لا أستطيع الزعم بأنني أدرك "الجرح السري" الذي يدفعني إلى الكتابة، فهو قد يتخذ أكثر من وجه.. ولكنني أزعم أن وَهْم الحرية لا ينفصل عن جرحنا السري، إذْ هي التي تُسعفنا على تحويل الجرح إلى "عوالم ممكنة" ينسجها التّوق إلى ما يمكن أن يكون.

1992 / 11 / 12

# أنشطة الاتحاد

## I - الندوات

### 1- الحرية والإبداع : مسار كاتب فيلسوف

تحت هذا الشعار نظم المكتب المركزي لاتحاد كتاب المغرب يومين ثقافيين بمناسبة الذكرى الأربعينية لوفاة المفكر والأديب محمد عزيز الحبابي أحد مؤسسي اتحاد كتاب المغرب وأول رئيس له ومؤسس مجلته « آفاق » التي تواصل الصدور منذ سنة 1963. وقد نظم اليومان، بقاعة المحاضرات بوكالة المغرب العربي للأنباء بالرباط خلال يومي 8 و9 أكتوبر 1993. وضمن هذا العدد من « آفاق » نصوص مجموع العروض التي ألقيت بهذه المناسبة. ساهم في رئاسة الجلسات وإدارتها الأستاذ عبد الحميد عقار والأستاذ سعيد يقطين.

2- **الثقافة الشعبية بالمغرب** : قراءة في أشكال التعبير، أيام 22-23-24 أكتوبر 1993 بمدينة صفرو وبتعاون مع المجلس البلدي للمدينة وبمساهمة الأساتذة الباحثين : عبد الحي الديوري، محمد آسليم، عبد الله زيوزيو، عبد الأحد السبتي، عبد المجيد الزكاف، مصطفى الشاذلي، عبد الرحيم مودن، حمادي گيروم، حسن المنيعي، إدريس كرم، حسن بحراوي، محمد أبو حميد، عبد الرحمان الملحوني، أحمد لمسيح. وبموازة هذه الندوة قدمت مجموعة الشيخ اللواتي نماذج من معزوفاتها الموسيقية الشعبية المعروفة ب « السرَّابات ».

وساهم في رئاسة الجلسات وإدارتها الأساتذة محمد الأشعري، عبد الحميد عقار، حسن المنيعي، عبد الأحد السبتي.

### 3- التجربة الشعرية لدى الشاعر عبد الكريم الطبال.

نظم هذه اليوم الدراسي بتطوان بتعاون مع المجلس البلدي لمدينة تطوان سيدي المنظري يوم السبت 20 نوفمبر 1993 بمساهمة الأساتذة : عبد الكريم الطبال، العربي الحمداوي، عبد الحميد عقار، المهدي أخريف، عبد اللطيف البازي، محد الصالحي.

### 4- الإبداع والديموقراطية بالمغرب العربي.

تقام هذه الندوة بموازاة أشغال المؤتمر الثاني عشر لاتحاد كتاب المغرب بمدينة المحمدية بتعاون مع المجلس البلدي للمدينة خلال يومي 24-25 نوفمبر 1993 بمساهمة كتاب ومثقفين من ليبيا وتونس والجزائر والمغرب وموريطانيا وتُكَرِّسُ أشغالها لتأكيد التضامن مع مثقفي الجزائر ومبدعيها ومع كل ضحايا الإرهاب الفكري والسياسي والعقائدي بالعالم العربي.

## II - أعضاء جدد في الاتحاد

في اجتماعه بتاريخ 13 يوليوز 1993 قبل المكتب المركزي العضوية في اتحاد كتاب المغرب بالنسبة للأخت لطيفة باقا.

وقرر في الوقت نفسه أن يوقف البت في طلبات العضوية بالنسبة لكل الطلبات التي تصله ابتداء من هذا التاريخ إلى ما بعد المؤتمر 12 للاتحاد.

## III - لجنة التنسيق

بدعوة من المكتب المركزي لاتحاد كتاب المغرب، عقدت لجنة التنسيق المكوَّنة من كتاب فروع الاتحاد دورة عادية يوم الأحد 19 سبتمبر 1993 بمقر الاتحاد بالرباط. وذلك بحضور كتاب أو مندوبي فروع وجدة، ومراكش، والرباط، والقنيطرة، وتطوان، وطنجة وبحضور أعضاء المكتب المركزي الإخوة عبد القادر الشاوي، وعبد الحميد عقار، وسعيد يقطين.

## IV - منشورات الاتحاد

- مجلة آفاق، عدد مزدوج 2-3 / 1993.

- دليل أعضاء اتحاد كتاب المغرب.

- أوراق الرماد (شعر) ل : ثريا ماجدولين.

## V - من مواقف الاتحاد

### بيان

- مع حرية الرأي والتفكير والاختلاف

- ضد العنف والتطرف والانغلاق

إن اتحاد كتاب المغرب :

انطلاقا من نظامه الأساسي وميثاق الشرف اللذين يجعلان من حرية الرأي والإبداع والاختلاف حقا لا يقبل التفويت ولا الاعتداء مهما تكن الدوافع والمبررات والمرجعيات؛

وانسجاما منه مع التطلعات المشتركة لدى المبدعين وعموم المثقفين المغاربيين في مغرب عربي متفتح ديموقراطي، تسوده قيم التسامح وحرية الاعتقاد والتفكير؛

واستنكارا منه لكل أساليب التطرف والتعصب والعنف التي تستهدف الإنسان في كيونته وحريته، وتستهدف المجتمع وحقه في التسامح والتعدد؛

بناء على ذلك، فالمكتب المركزي لاتحاد كتاب المغرب وهو يتابع بقلق وألم بالغين وقائع الإرهاب الفكري والاغتيالات السياسية التي يتعرض لها المبدعون والمثقفون والأطر بالجزائر، يسجل ما يلي :

أولا : يدين بشدة العنف والتطرف وما ينشأ عنهما من أخطار تهدد الإنسان والمجتمع في أسمى قيمهما : الوجود، والحرية، والتفكير.

ثانيا : يؤكد أن مستقبل المغرب العربي الكبير، وأفق التنمية والتقدم فيه، وقدرته علي المساهمة في إغناء التجربة الكونية من موقعه الجغرافي والحضاري وبمكوناته البشرية والثقافية والطبيعية، أن كل ذلك رهين بإقامة ديموقراطية حقيقية، تحرر المواطنين وإمكاناتهم في العمل والإبداع، وتحفز فيهم روح الاجتهاد والمبادرة وتعيد إليهم الثقة في الحاضر والمستقبل.

ثالثا : يكرس البرنامج الثقافي الموازي لأشغال المؤتمر الثاني عشر لاتحاد كتاب المغرب أيام 26-27-28 نوفمبر 1993 لموضوع :

– الإبداع والديموقراطية بالمغرب العربي –

وسيدعو المكتب المركزي للمساهمة فيه مبدعين ومثقفين من بلدان المغرب العربي؛ من ليبيا وتونس، والجزائر، والمغرب، وموريطانيا. ويتطلع إلى أن تكون الندوة تعبيرا رمزيا وجماعيا عن انتصار المثقفين لحرية الرأي والتعبير، ودفاعا منهم عن قيم الإبداع والإجتهاد والتسامح والاختلاف، من حيث إنها تمثل أحد الشروط الضرورية لأي تقدم فكري منشود مغاربيا وعربيا.

إن المكتب المركزي لاتحاد كتاب المغرب، وهو يعبر عن هذه التوجهات، يناشد المبدعين وعموم المثقفين المغاربيين والعرب بضرورة تأكيد تضامنهم مع مبدعي ومثقفي الجزائر ضد الإرهاب الفكري، ومع كل ضحايا الاضطهاد العقائدي والسياسي والفكري بالعالم العربي، وذلك بالأساليب والصيغ التي يرونها فعالة ومستجيبة لتطلعاتهم في مجتمع مدني متفتح متسامح وديموقراطي.

الرباط 14 يوليوز 1993

**المكتب المركزي**

# اتحاد كتاب المغرب ينعي

## المفكر والأديب محمد عزيز الحبابي

تلقى المكتب المركزي لاتحاد كتاب المغرب بأسى بالغ، نبأ وفاة المفكر والأديب محمد عزيز الحبابي أول رئيس لاتحاد كتاب المغرب، والعضو المؤسس للاتحاد ولمجلته «آفاق»، حيث وافته المنية يوم الإثنين 23 غشت 1993 بمستشفى ابن سينا بالرباط بعد مرض عضال واجهه الفقيد وأسرته بصبر ومقاومة مثاليين.

إن المكتب المركزي لاتحاد كتاب المغرب، وهو ينعي لأعضاء الاتحاد ولعموم المثقفين والمبدعين بالمغرب وبالعالم العربي المفكر والأديب محمد عزيز الحبابي، يستحضر بإكبار جهوده الفكرية الخلاقة في مجالات الفكر والفلسفة والإسلاميات، وعطاءه الأدبي المتميز والذي ساهم من خلاله في تكريس الحرية والإبداع أفقا للكتابة والبحث والتأليف معا، وجهوده في تأسيس جامعة حديثة بالمغرب، عميدا وأستاذا باحثا وعضوا أكاديميا ومفكراً يتصف بمزية الإصغاء وفضيلة الحوار.

ويعبر المكتب المركزي بهذه المناسبة الأليمة عن تعازيه القلبية الصادقة لزوجة الفقيد الأستاذة الباحثة فاطمة الجامعي الحبابي العضو باتحاد كتاب المغرب، ولنجله عادل، ولكل أفراد أسرته وأصهاره وأصدقائه متمنيا لهم جميعا جميل الصبر. وعسى أن يكون في آثار الفقيد وفضائله الباقية خير العزاء.

وختاما، يهيب المكتب المركزي للاتحاد بالكتاب والمثقفين من أجل الاستعداد لإحياء الذكرى الأربعينية لوفاة المفكر والأديب محمد عزيز الحبابي بما يلائم مكانته الفكرية والأدبية، وجهوده في إثراء الفكر والأدب بالمغرب وتجديدهما.

الرباط في 24 / 8 / 1993

**المكتب المركزي**

## اتحاد كتاب المغرب ينعي الأستاذة زهور الأزرق

تلقى المكتب المركزي لاتحاد كتاب المغرب بحزن بالغ نبأ وفاة الأستاذة زهور الأزرق العضو باتحاد كتاب المغرب والمثقفة التي انخرطت في الكفاح الوطني وفي الصراع السياسي والاجتماعي والثقافي بعد ذلك، رئيسة جمعية «حماية الأسرة» والعضو باللجنة التنفيذية لحزب الاستقلال.

إن المكتب المركزي، وهو ينعي للكتاب وعموم المثقفين الأستاذة زهورالأزرق التي توفيت مساء يوم الأحد 5 شتنبر 1993 بأحد مستشفيات باريس، ليعبر باسمهم لعائلة الفقيدة، ولحزب الاستقلال عن أحر التعازي وصادق المواساة. وعسى أن يكون في مساهماتها في مجالات السياسة والثقافة والاجتماع والتربية ما يلهم ذويها وأقرباءها حسن العزاء وجميل الصبر.

الرباط: 7 / 9 / 1993

**المكتب المركزي**

---

## اتحاد كتاب المغرب ينعي الأستاذ محمد العربي الشاوش

تلقى المكتب المركزي لاتحاد كتاب المغرب بحزن وألم وفاة الأستاذ محمد العربي الشاوش العضو باتحاد كتاب المغرب، وعضو المجلس الوطني لحزب الاستقلال، والاتحاد وهو ينعي للكتاب والمثقفين الفقيد محمد العربي الشاوش يستحضر كفاحه الوطني ومساهمته الإيجابية والمتواصلة بعد ذلك من أجل النهوض الثقافي والتربوي بالمغرب. وبهذه المناسبة الأليمة نعبر لأسرة الفقيد ولأصدقائه ولحزب الاستقلال عن صادق التعازي والمواساة متمنين لهم جميعا الصبر والاحتمال.

الرباط15 / 9 / 3531993

**المكتب المركزي**

# ويعزي في وفاة الأستاذ والمربي أحمد بوكماخ

بأسى وألم بالغين علم المكتب المركزي لاتحاد كتاب المغرب بوفاة الأستاذ المربي أحمد بوكماخ. والاتحاد وهو ينعي لعموم المثقفين والمربيين هذا الباحث الذي أغنى المدرسة والتعليم المغربيين بخبرته التربوية وعطائه العلمي، يعبر عن أحر تعازيه لأسرة الفقيد ويتمنى لها ولأصدقائه ومحبيه جميل الصبر وحسن العزاء.

**المكتب المركزي**

# في بلاغ لاتحاد كتاب المغرب
# انشغال بصحة محمد خير الدين

علم المكتب المركزي لاتحاد كتاب المغرب بالصعوبات الصحية التي يواجهها -بشجاعة ومعنويات عالية- الشاعر والكاتب المغربي الأصيل والمتميز محمد خير الدين، فقد التحق خلال الأيام الأخيرة بالمعهد الوطني لمعالجة داء السرطان بمستشفى سيدي محمد بن عبد الله بالرباط حيث يتلقى العلاجات الضرورية لسرطان الفك الذي يعاني من آلامه.

إن اتحاد كتاب المغرب يتابع بانشغال واهتمام الحالة الصحية لواحد من خيرة الكتاب المغاربة باللغة الفرنسية ممن أغنوا الأدب المغربي بتجربة روائية وشعرية رائدة وذات نكهة خاصة ستظل من علامات الخصوصية والإبداع في الثقافة المغربية المعاصرة.

إن اتحاد كتاب المغرب وهو يتطلع إلى أن يرى أعمال الكاتب / الشاعر محمد خير الدين تحظى بالاهتمام والدعم اللذين يناسبان مكانتها وأبعادها وقيمتها الأدبية والفكرية، ليتطلع في الوقت ذاته إلى أن يحظى مبدع هذه الأعمال ومؤلفها بما يستحقه من عناية واهتمام مركزين حتى يستعيد صحته وعافيته في أقرب الآجال ليواصل عطاءاته واجتهاداته المعهودة فيه، ويحيي بالمناسبة أصدقاءه ومعارفه من الكتاب والمثقفين والمهتمين المنشغلين بوضعه الصحي وأولائك الذين يتولون الإشراف على علاجه وعلى توفير الظروف الملائمة لذلك.

الرباط في 15 / 9 /1993

**المكتب المركزي**

# المكتب المركزي يؤكد تضامنه مع الكاتب والناقد عبد القادر الشاوي:

للمرة الخامسة يتعرض الأخ الكاتب والناقد عبد القادر الشاوي نائب رئيس اتحاد كتاب المغرب للمنع من مغادرة التراب الوطني للمساهمة في نشاط ثقافي بفرنسا وذلك بالرغم من حيازته لجواز سفر قانوني واتخاذه لكل الإجراءات الضرورية للقيام بهذا السفر. والمكتب المركزي إذ يستنكر هذا الإجراء التعسفي السافر وإذ يعتبر ذلك مسا خطيرا بحرية التنقل وبمصداقية الوثائق الرسمية وبطلان فعاليتها، ليؤكد ويطالب الجهات المعنية بضرورة إيقاف هذا التعسف. ونعيد بالمناسبة نشر نص الكلمة التي نشرها الأستاذ عبد القادر الشاوي إثر منعه من مغاردة التراب الوطني :

# مواطن مغربي يرغب في التنازل عن (جواز سفره) لوزارة الداخلية !

حاولت يوم الخميس 21 / 10 / 1993 التوجه إلى العاصمة الفرنسية (باريز) بدعوة من لجنة القاطنين بدار المغرب للمشاركة في أسبوع ثقافي يقام هناك كل سنة، إلا أن شرطة الحدود المغربية منعتني من ذلك.. مرة أخرى، لأسباب يبدو أن لها علاقة (خاصة) بتجربة الاعتقال السياسي الذي اعتقلني بالسجن المركزي قرابة خمس عشرة سنة (من 1974 إلى 1989) والحقيقة أن هذا المنع الغامض يحدث للمرة الخامسة في ظرف أربع سنوات، هي سنوات الحرية الناقصة التي أتمتع بها منذ ذلك الوقت. وقد أشعرت الجهات المعنية في وزارة الداخلية بذلك، جريا على عادة المواطنين الذين لاحول لهم، أكثر من مرة، فلم أظفر إلا بخروج مستتر يعقبه منع صريح. وكم ترددت في إعلام الجهات الحقوقية والإنسانية والصحفية التي قد يعنيها أمري، على أمل أن يفهم المانعون أنني قد أكون أغضبت الذين يرون في التنازل عن الحق خيانة أو تزلفا أو جبنا.. إلى أن وجدت الآن أن اليأس والخوف أمران يتساويان في التفريط.

والذي لا أفهمه، أن يكون المنع لغير ما سبب معقول إلا أن يكون الاعتقال الذي خرجت منه سالما هو الحجة الأبدية ضدى. وأما الذي لا أستسغيه فهو ألا تكون وزارة الداخلية، وهي الجهة التي أعرفها إسميا، على علم بقرار العفو الذي طردنا به جميعا من السجن المركزي ذات صباح بارد من عام 1989 الموقر.

وأمام هذا الوضع فإن ما يبدو لي أشد وقعا علي، وعلى غيري من الأصدقاء أيضا، أن يكون (الجواز) الأخضر، الذي أضمر له، خوفا من أصحابه، كثيرا من الود الأصفر، حقا وهميا يشعرني بالمواطنة فيما هو، في الواقع، لا يحقق لي منها سوى الإهانة. ولشعوري الخاص بأن هذا (الجواز) قد أصبح بالنسبة إلي أثقل من حمل البطاقة الوطنية، وهي خفيفة على كل حال، فإنني آمل بكل صدق، أن تستجيب وزارة الداخلية لمبادرتي الطوعية بأن تستلم (جوازها) مني بدون أدنى مقاومة ،ولو كانت ديمقراطية. بل وأهيب بها أن تعين لي مكانا عموميا يكون فيه يوم التسليم شهادة ضدي، أو شهادتي لها بأنها استعادت مني مالها علي من حق.

ومادام الخروج من الدار، في الوقت الراهن، لا يحتاج إلى جواز فإن البطاقة الوطنية، إذا لم أكن مخطئا، تعفيني من كل منع وتغنيني عن كل (جواز). وبه التسليم الطوعي.
والسلام

المواطن : عبد القادر الشاوي

## VI - اتحاد كتاب المغرب يحضر مهرجان الشباب العربي الثامن

انتدب المكتب المركزي لاتحاد كتاب المغرب الأخت القاصة لطيفة باقا والأخ الشاعر حسن مرصو لتمثيل الاتحاد في مهرجان الشباب العربي الثامن ببيروت خلال شهر سبتمبر 1993.

## VII - المكتب المركزي يعقد ندوة صحفية :

عقد المكتب المركزي لاتحاد كتاب المغرب ندوة صحفية بإحدى قاعات الاجتماع بفندق حسان وذلك يوم الثلاثاء 19 أكتوبر 1993 بمناسبة صدور مؤلفات الكتاب الشباب الفائزين في جائزة اتحاد كتاب المغرب للأدباء الشباب دورة 1992 وبمناسبة قرب انعقاد المؤتمر 12 للاتحاد. حضر هذه الندوة الصحف الوطنية والإذاعة المركزية والتلفزة المغربية وصحفي عن وكالة رويتر بالرباط.

وفي سياق هذه الندوة قدم الأخ محمد الأشعري رئيس الاتحاد عرضا مركزا عن منشورات الاتحاد وعن مجمل الإجراءات التحضيرية المتخذة لإنجاح انعقاد المؤتمر12 للاتحاد ومختلف الأنشطة الثقافية الموازية له. كما تفضل بالإجابة عن أسئلة الصحفيين الحاضرين، حضر هذه الندوة من أعضاء المكتب المركزي عبد القادر الشاوي، وعبد الحميد عقار، وسعيد يقطين، ومحمد الهرادي وحسن بحراوي.